J 47 #19

XXXI. Jahrgang 1914.

Schweizerische Theologische Zeitschrift

redigiert

von

Aug. Waldburger
Pfarrer in Ragaz.

Jahresabonnement

Fr. 6.— für die *Schweiz.* Mk. 6.— für's *Ausland.*

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich
Verlag von Beer & Co.
1914.

117354

U.31
1914

Die Empfänglichkeit des Menschen für die Religion.

Von *Walter Joss,* Pfarrer in Koppigen (Kt. Bern).

Von zweierlei Art ist die Lebensaufgabe des Pfarrers, es ist ein Ringen und Kämpfen *in* eigener Seele und ein Ringen und Kämpfen *um* andere Seelen. Das Ringen und Kämpfen *in* eigener Seele muß zu dem Ziele führen, daß wir in jeder Lebenslage auf Gott vertrauen und freudig aufblicken zu dem Anfänger und Vollender unseres Glaubens, zu unserem Heiland. Es ist heilig ernste Arbeit, die da jedem von uns auferlegt ist, weil wir als Pfarrer Vorkämpfer des Glaubens in unserer Gemeinde sein müssen und sein wollen; es ist aber eine Arbeit, die ins stille Kämmerlein gehört. Wir wollen heute diese erste und innerlichste Forderung unseres Amtes, diese Arbeit des Gebetes, als getan voraussetzen. Sogleich tritt als nächstwichtigste Arbeitsaufgabe an uns heran: wie vermag ich es, diesen meinen Christenglauben, im Kampf des Wissens und Gebetes so ernst errungen, wie vermag ich es, diesen Glauben meinen Mitmenschen, insonderheit meinen Gemeindegenossen, zu übermitteln? Liebe Kollegen! Wir kennen alle die Not und Qual dieser Aufgabe, dieses Ringen um die Seelen. Und mutlos werden in seiner Arbeit ist vom schwersten, was man erfahren kann. In manches Pfarrers Studierzimmer mag daher zu recht das Carlylsche Wort an der Wand hängen: Arbeiten und nicht verzweifeln. An solche Augenblicke, da es euch im Unmut fast übernehmen wollte, — es ist doch alles umsonst, — an solche Augenblicke, da eure Augen den Spruch an der Wand suchten, an solche Stunden ernster, sorgender Überlegung muß ich euch erinnern; dann werdet ihr ohne weiteres verstehen, wie wichtig uns eine *zuverläßige* Antwort sein müßte auf die Frage: Inwiefern erzeigt sich der Mensch überhaupt empfänglich für die Religion?

Das Thema, das mir zur psychologisch-philosophischen Behandlung zugewiesen wurde, zeigt einen unbestreitbaren Vorteil, es ist klar und präzis gefaßt. Nur über *eine einzige* menschliche Eigenschaft soll sich unsere Untersuchung aussprechen, über die Empfänglichkeit des Menschen bezüglich der Religion. Neben diesen Vorzug, diese sehr erwünschte Einfachheit des Themas, tritt aber gleich, wennschon nicht ein eigentlicher Nachteil, so doch eine große Schwierigkeit, das weite Ausmaß der in unserm Thema gesetzten Begriffe: Mensch und Religion. Wir dürfen uns nicht damit bescheiden, über die Religionsempfänglichkeit dieser

oder jener Menschengruppe zu reden, sondern die Religionsempfänglichkeit alles dessen, was Mensch heißt, soll in Betracht gezogen werden. Diese Anforderung hat umfassende Kenntnis der menschlichen Psyche zur Voraussetzung, und zwar in ihrem Wesen als Einzelpsyche, wie auch als Glied in Beziehung und Wechselwirkung zu anderen Einzelwesen und Gesamtheiten. Aber auch wenn mir nach dieser Richtung hin weitestes Wissen zu Gebote stünde, dessen ich mich leider nicht rühmen kann, so wäre doch mit diesem Wissen allein noch lange nicht alles gewonnen. Unsere spezielle Aufgabe verlangt, die Eigenheiten und Möglichkeiten dieser menschlichen Psyche in ihrem innersten Wesen zu erkunden, so daß wir nach solchem Studium nicht nur im Stande wären, die wirklich in die Erscheinung getretenen religiösen Momente genauer und sicherer zu werten und zu erfassen, sondern daß wir sogar vermöchten, für irgend eine menschliche Psyche ihre *religiöse Entwicklungsmöglichkeit* vorauszusagen.

Ohne weiteres ist klar, für unsere Untersuchung wird Kenntnis und Studium der heutigen Psychologie von besonderer Wichtigkeit sein. Die Psychologie erst eigentlich seit einem halben Jahrhundert, d. h. seit den Bemühungen Fechners zu einer exakten Wissenschaft geworden, hat doch erst im letzten Dezennium mächtigen Aufschwung genommen. Das mag sich u. a. auch darauf zurückführen lassen, daß man es endlich gewagt hat, auch komplizierteren Seelenerscheinungen in den Kreis genauer, selbst experimenteller Betrachtungen zu ziehen. Freud und unserer Zürcherschule gebührt in dieser Hinsicht lobende Erwähnung. Erst auf Grund dieser Arbeiten des letzten Dezenniums ist es überhaupt möglich geworden, die *komplizierte Seelenerscheinung der Religion* auch psychologisch sicherer zu beurteilen. Eines aber fällt uns auf, so sympathisch man heute im allgemeinen in psychologisch interessierten Kreisen dem religiösen Phänomen gegenübersteht, so gerne man auch ganz gelegentlich auf eine psychologische Betrachtung religiöser Einzelerscheinungen eingeht, zu einer vorurteilslosen Durcharbeitung der Religion als allgemeiner psychologischer Gesamterscheinung, mit der auch der gebildete Religiöse, der Theologe sich zufrieden geben könnte, ist es meines Wissens noch nicht gekommen. Hier liegt das noch wenig beachtete und noch weniger bearbeitete Arbeitsfeld der Dogmatik für kommende Tage.

Die Zurückhaltung psychologischer Wissenschaft rein religiösen Erscheinungen gegenüber ist bei genauerem Zusehen eigentlich erklärlich. Warum soll sich die Psychologie, die Wissenschaft genau genommen nicht der Seele, sondern der Seelenvorgänge,

mit einem Phänomen befassen, so lange eben nicht dieses Phänomen, die Religion als ein genau begrenztes, seelisches Gebilde, ein bestimmter Seelenvorgang klar und unzweideutig von andern seelischen Regungen unterschieden und abgegrenzt ist. Die bestimmten Eigenheiten des religiösen Gebildes müssen eben vorerst in *psychologischer Begriffsbestimmung* ausgedrückt vorliegen, bevor sie psychologisch sollen behandelt und verwertet werden können. Allerdings der Psychologie selbst, die, wie bemerkt, nur den Ablauf gegebener Seelenvorgänge zu beachten hat, steht es nicht zu, das, was der Religiöse ihm eigentümlich zukommende Seelenzustände und -vorgänge nennt, zu scheiden oder zu werten. Hier treten wir in Behandlung unseres Themas unzweifelhaft auf den Boden der Philosophie.

Der *Philosophie,* als der großen Ordnerin aller Dinge, kommt es zu, das Wesen der Religion von anderen, vielleicht oft selbst täuschend ähnlichen, seelischen Erscheinungen genau abzugrenzen und zu bestimmen. So läßt sich ganz allgemein behaupten, die Philosophie wird immer zwar nicht als unmittelbar lebenspendend, aber doch als lebenordnend am Eingang zur Theologie und ebensosehr zur religiösen Psychologie stehen und auch in Zukunft stehen müssen. Denn auch das mag noch Erwähnung finden. Die Philosophie, auch wo sie sich aufs redlichste bemüht hätte, wird eben ihre Arbeit niemals, als endlich restlos getan, aus den Händen legen dürfen. Die Philosophie wird eben nur, ich möchte an die mathematische Meßkunst erinnern, Annäherungsbegriffe an das vollwertige Leben schaffen können.

Wenn denn z. B. heute die Psychologie fordernd kommt: gieb mir einen Religionsbegriff, für mein Gebiet brauchbar, so läßt sich denken, wird morgen eine andere, heute noch kaum beachtete und anerkannte Wissenschaft mit ähnlicher Forderung auftreten können, und sie wird nicht ruhen, bis auch ihr befriedigende Antwort geworden ist. Nicht zwar die Religion wird sich ändern, aber dieses reiche Meer religiösen Lebens wird uns immer und immer wieder neue Seiten seiner Lebensfülle auch gedanklich fassen lassen. Und Philosophie ist nichts mehr aber auch nichts weniger als das große, klare Auge, das die unendlich reiche Welt des Seins und Werdens gedanklich zu schauen versucht.

Suchen wir nunmehr nach einem auch nach der psychologischen Seite hin brauchbaren Religionsbegriff, so scheint mir nicht nötig, alle die verschiedenen Religionsdefinitionen der neuern und neuesten Theologie zu durchgehen oder gar zu kritisieren, glaube ich doch nicht irre zu gehen in der Annahme, daß

alle diese Begriffsbestimmungen zu Stande gekommen sind unter dem Einfluß des großen, wenn nicht größten Theologen aller Zeiten, unter dem Einfluß Schleiermachers. Wir tun wohl am besten unter Schleiermachers verschiedenen Religionsdeutungen, ich denke nicht zum wenigsten an seine Reden, auf die Definition zurückzugreifen, die von allen die bekannteste ist, auf die Definition in § 3 und § 4 seines christlichen Glaubens niedergelegt. Ich citiere:

§ 3. Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.

§ 4. Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthinig abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

Wir möchten diese Schleiermachersche Definition noch heute als in der Hauptsache zu recht bestehend anschauen. Nur: *Konnte* diese Religionsdeutung in vorerwähntem Sinne als ein Annäherungsbegriff gelten, der dem Wissensstande vor zirka 100 Jahren genügte, so muß sich diese Deutung gerade im Hinblick auf die Psychologie von *heutzutage* doch einer genaueren Präzisierung unterziehen.

Halten wir an der Bestimmung der Religion als einer schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen fest, so ist damit jegliche religiöse Vorstellung und Regung klar und unzweideutig zum Ausdruck gebracht; denn das von Schleiermacher mit Vorliebe angewandte Wort schlechthinig deutet auf eine Gegenüberstellung des Menschen zu einer in jeder nur denkbaren Beziehung übergeordneten Macht und Wesenheit hin. Wo dieses Moment unbedingter Abhängigkeit, das einen geradezu scharfen, um nicht zu sagen schroffen Gegensatz zwischen Mensch und höherer Macht setzt, wo dieses Moment fehlt oder verwischt wird, da hat eine geistige Erscheinung, auch wo sie noch so sehr dem Religiösen ähnlich sieht, keinen Anspruch auf die Bezeichnung Religion. Als Beispiel für den ersten Fall nennen wir den Spiritismus, als Beispiel für den zweiten den Mystizismus überall da, wo er seiner Neigung, sich ins Pantheistische zu verlieren, nicht widerstehen kann. Nach der Seite des *Inhaltlichen* scheint sich der Schleiermachersche Religionsbegriff als brauchbar zu erweisen, und mag

nach dieser Richtung hin kaum mehr viel an der Definition der Religion geändert werden.

Ein anderes ist es aber mit der Bestimmung des Religiösen in seiner Eigenheit als psychologischer Erscheinung. Schleiermacher nennt Frömmigkeit, oder wie wir vielleicht heute präziser sagen würden die religiöse Regung, *weder* ein Wissen *noch* ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Ich glaube, gegenüber dieser Bestimmung darf die Psychologie zur Kritik sich aufgefordert fühlen.

Zunächst ist nicht zu verkennen, diese Bestimmung ist unzweifelhaft schwankender Boden. Einerseits wird Religion in Anspruch genommen als *nur Gefühl,* weder Wissen noch Tun, und im gleichen Atemzug wird Religion als Gefühl *oder* eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins definiert, also eben doch in gewissem Sinne als ein Wissen bezeichnet. Wir verstehen, wie die verschiedensten Schulen mit vollem Recht auf Schleiermacher als ihren Lehrer hinweisen konnten, die reinen Intellektualisten sowohl, die Religion vor allem als ein Wissen erklärten, als auch, wie wir sie kurz benennen möchten, die Agnostiker, die jede genauere Präzisierung oder Zerlegung des religiösen Phänomens abweisen, die mit dem Wort Gefühl, als einer geheimnisvollen, nicht weiter zu analysierenden Seelenmacht, bei der letzten möglichen Deutung des Religiösen angekommen zu sein wähnen.

Wollen wir uns entscheiden, so erhebt sich die Frage, in welchen Beziehungen stehen die physischen Erscheinungen Wissen und Gefühl zu einander. Ein kurzer Streifzug in das psychologische Gebiet ist unerläßlich.

Wir haben zunächst zu beachten, daß Gefühl als psychologische Erscheinung gedacht, in wenigstens zweifacher Deutung kann genommen werden, nennen wir es der Deutlichkeit wegen als Gefühl erster und zweiter Ordnung. Die einfachsten Gefühle, die sich denken lassen, ich möchte sie als Gefühle erster Ordnung oder Primärgefühle ansprechen, sind die unmittelbaren Reaktionsgefühle auf Grund irgend welcher körperlicher Empfindung entstanden, z. B. Kälte, Wärme. Es ist nicht außer acht zu lassen, daß schon diese einfachsten Primärgefühle aus wenigstens drei verschiedenen Komponenten zusammengesetzt sind. Wenn wir z. B. sagen, ich fühle Wärme, so ist in diesem Gefühl dreierlei gegeben. Erstens die allem zu Grunde liegende körperliche Empfindung; zweitens ein Urteil, d. h. ich setze die ins Bewußtsein hingeleitete Empfindung anderen Empfindungen gegenüber, die mir das Gedächtnis aufbehalten hat, und urteile je nach der Stellung

der Annäherung zu früheren Erfahrungen: es ist Kälte oder Wärme; drittens wird durch die Empfindung schon, und dann auch durch das Urteil selbst eine Reaktionsbewegung auf dem Körper ausgelöst, also ein Tun bewirkt. Alle diese verschiedenen seelischen und körperlichen Momente in eines zusammengefaßt, als *ein* Vorgang wiederum empfunden, wird Gefühl genannt. Das einfachste Reaktions- oder Primärgefühl ist schon als ein mehrfach zusammengesetztes und bedingtes seelisches Gebilde anzusprechen, es ist bereits ein Sammelbegriff. Rein logisch läßt sich allenfalls Denken, Tun und Empfinden trennen, aber in Wirklichkeit giebt es überhaupt unter normalen Verhältnissen keine isolierten Momente weder des Denkens, resp. Wissens, noch des Tuns, noch des Empfindens. Ein Gefühl, selbst in seiner einfachsten Art genommen, das weder Wissen noch Tun wäre, wie Schleiermacher meint, giebt es nicht.

Doch, w. H. K., ich bin ganz mit Ihnen einverstanden, wo Sie nun das Gefühl hätten, ich sei Schleiermacher trotz meiner Kritik in seiner Religionsbestimmung doch noch nicht völlig gerecht geworden. — Religion, wie wir sie ihrem Inhalt nach bezeichneten, als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, hat doch eben, das erkennen wir alle, mit diesen Primärgefühlen, wie Wärme, Kälte usw. wenig gemein. Wir können zwar nicht abstreiten, daß auch solche Primärgefühle mitgesetzt sind, wo das Religiöse auftritt, wie ja jedes höhere geistige Leben diesen Unterstrom einfachster körperlicher Empfindungen und geistiger Gefühle kennt. Aber auch die Summierung aller dieser Primärgefühle würde noch nichts hervorbringen, was der Religion ähnlich sähe.

Es muß ein völlig *neues* Moment zu diesen Primärgefühlen hinzutreten, damit eine seelische Erscheinung in der Art wie ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl entstehen kann. Voraussetzung eines solchen Gefühles ist das gedankliche Erfassen dieser Primärgefühle zu Gesamtheiten und dann ein Gegenüberstellen, mithin Vergleichenkönnen dieser gedanklichen Gesamtheiten zu einander. Diese Voraussetzung ist das Vermögen, wie wir es zu benennen pflegen, der Abstraktion. Diese hohe geistige Fähigkeit ermöglicht erst eine geistig irgendwie bedeutende Leistung, wie Philosophie, auch Religion. Was ich nun auf Grund dieser Gedankenkomplexe, miteinander oder gegeneinander in Verbindung gesetzt, empfinde oder fühle, das nenne ich ein Gefühl zweiter Ordnung. Unzweifelhaft das Gefühl der Religion gehört zu dieser Ordnung. Ich fühle mich unbedingt abhängig von höherer Macht, will besagen, erstens: ich habe alles, was ich körperlich und seelisch denke, in eine Einheit zusammengefaßt, in eine Persönlichkeit, mein ich — ob diesem Ich wirklich eine *eigene* Wesenheit

entspricht, und welcher Art letztlich diese Wesenheit ist, ist eine Frage metaphysischer Art, die uns hier nicht weiter beschäftigen kann — zweitens: ich habe alles, was mir gegenübersteht und ich empfunden habe, auch wieder zusammenzufassen gelernt, als eine weitere Wesenheit und Macht, sodann endlich: ich habe dieses Ich dieser Gesamtheit gegenübergestellt. Das Gefühl, das aus dieser Gegenüberstellung erwachsen und zu unbedingtem Empfinden einer Abhängigkeit geführt hat, ist die Religion. Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich noch beifügen, daß Erkennen dieser mir gegenüberstehenden Wesenheit und sich Unterwerfen unter diese Macht praktisch genommen in einem Moment zusammenfallen kann oder mag; begrifflich gedacht, sind es zwei verschiedene Urteilsakte.

Fassen wir zusammen. Wir werden mit Schleiermacher einig gehen, diese Empfindung unserer Abhängigkeit von höherer Macht ist als ein Gefühl zu bezeichnen, aber fügen wir bei, es ist ein Gefühl zweiter Ordnung, an dessen Zustandekommen die mannigfachsten Urteile, mannigfaches Wissen, bezw. mannigfaches Denken beteiligt war. Das eingangs meiner Arbeit festzustellen und zu zeigen war mir vor allem wichtig.

Aber ich bin auch mit dem bisher Gesagten dem Begriff der Religion noch immer nicht erschöpfend gerecht geworden. Alle bis jetzt beachteten Begriffsurteile gingen zurück wie noch besonders betont, auf die Erfahrung, d. h. auf empfundene Wirklichkeit. Man empfindet in Wirklichkeit sich selbst als Wesen, man fühlt sich in Wirklichkeit höherer Macht gegenüber, wo Religion gefühlt wird. Aber zum Begriff der Religion gehört, wie Schleiermacher sagt, schlechthinige Abhängigkeit, d. h. Abhängigkeit nach jeder nicht nur erlebten, sondern wirklich auch nur *denkbaren* Abhängigkeit. Denkbar ist aber nicht nur Gegenwärtiges, als unmittelbar Erlebtes, nicht nur Vergangenes, mithin schon einmal Erlebtes, sondern auch Zukünftiges, mithin etwas, das nur ein *Vorgestelltes* sein kann. Hier liegt der metaphysische Einschlag jeder Religion, das gegenwärtige Empfundene wird irgendwie auch für die Zukunft als mitgesetzt betrachtet, das Ich und die höhere Macht werden als Wesenheit über die Erfahrung hinaus postuliert; die Religion ist ihrer Art nach uns überzeitlich oder jenseitig orientiert; d. h. sie ist auf das Ewige gerichtet und bezogen. Der psychologische Ertrag unserer Untersuchung: in die vorwiegende Menge der Wirklichkeitsurteile sind doch auch einige Urteile miteinbezogen, die ihrem Charakter nach nur der *Vorstellung* ihren Ursprung verdanken.

Ich hoffe nach allen diesen längeren, aber doch nicht un-

wesentlichen Darlegungen wird man mir beistimmen, bezeichnen wir *Religion* als ein *Gefühl*, so ist dieses Gefühl aufzufassen als ein *Sammelbegriff*, oder wie man heute in der Psychologie gerne sagt, ein Komplexbegriff von Empfindungen, Urteilen und ausgelösten Handlungen. Und zwar läßt sich der Charakter dieses Komplexbegriffes noch genauer fassen. Da die Religion nicht nur Bezug nimmt auf dieses oder jenes Lebensgebiet, sondern da ihr Anspruch darauf hinausgeht, alle Lebensgebiete, ja das ganze Sein sich unterzuordnen in dem von ihr empfundenen Gegensatz: ich und die höhere Macht — so ist sie der umfassendste Komplex von miteinander verbundener Empfindungen, Gedanken und Handlungen, der sich überhaupt denken läßt. Hängen alle anderen denkbaren Begriffe am einzelnen, Religion geht auf das Gesamte. Religion ist Totalitätsbegriff schlechthin. Und selbstverständlich höher als die nur begriffliche Fassung der Religion steht Religion als Lebensmacht selbst, sie ist Leben in höchstem Sinn, Leben für Endliches zum Unendlichen, Leben für Zeit zur Ewigkeit, sie ist denkbar höchstes Leben.

Wer bis zu diesem Punkte meinen Auseinandersetzungen aufmerksam gefolgt wäre, der möchte wohl geneigt sein, mich als einen Intellektualisten zu bezeichnen. Ich nehme diese Bezeichnung an, aber allerdings nur in dem Sinne, daß ich damit bezeichnen möchte, daß der Anteil des Denkens bei dem Zustandekommen der Religion ein viel beträchtlicherer ist, als wir wohl früher, eben gerade unter Schleiermachers Einfluß stehend, glaubten annehmen zu müssen; aber ergänzend und im Gegensatz gegen die reinen Idealisten ist scharf zu betonen, daß Religion niemals in Wissen allein sondern *ebensosehr* in Empfindung und Tun in die Erscheinung tritt, Religion ist dieses alles in allem, weil es volles, ganzes, ungeteiltes Leben ist.

Was aber Ursprung und Grund dieser Lebenserscheinung sei, dem nachzuforschen bemüht sich die Metaphysik in ewig unverdrossener Arbeit. Wir dürfen nicht, so gerne wir wollten, uns heute in ihr Land einladen lassen; wir möchten heute auf dem Boden der scheinbar erkennbaren Wirklichkeit die uns gegebenen Fragen zu lösen versuchen.

Nachdem wir die Schleiermachersche Definition der Religion mit unserem heutigen psychologischen Denken in Einklang zu bringen versucht haben, scheint es uns im Interesse unserer Untersuchung angezeigt, die Religion, als *psychologische Erscheinung* betrachtet, zu einigen weiteren menschlichen Denk- und Gefühlsformen in Beziehung zu bringen. Ich erlaube mir, nur weniges

noch herauszuheben. Wie stellt sich z. B. die Religion zum Begriff der Wahrheit, zu den Begriffen Lust und Unlust?

Zunächst Religion und Wahrheit. Man beachte, ich frage nicht, ist Religion wahr oder nicht, das ist streng genommen, wie die Frage nach dem Ich, eine metaphysische Frage, die, so interessant sie wäre, ebenfalls außerhalb des Rahmens unseres Vortrages fallen muß. Ich frage einfacher, wie stellt sich die Religion zu dem psychologischen Begriff der Wahrheit? Die Antwort auf unsere Frage ist zu entsheiden nach dem Urteilscharakter, der der Religion innewohnt. Wir unterscheiden zweierlei Urteil, das eigentlich ächte Urteil und das Vorstellen. Das eigentliche oder ächte Urteil ist immer wahrheitsbetont, es baut sich auf auf wirklich Erschautem oder Erkanntem sei es des äußeren oder inneren Erlebens. Das Ergebnis, die Folgerung kann auch nichts anderes sein als eben auch nur Wirklichkeit, resp. Wahrheit wenigstens für den Urteilenden selbst. Und es bleibt das Wahrheitsmoment dem Urteilenden so lange erhalten, bis erkannt wurde, daß was man erkannt oder erschaut zu haben glaubte, unrichtig erkannt oder erschaut war.

Als ganz anderer Art erzeigt sich das Vorstellungsurteil. Auf irgend welcher Annahme wird ein Urteil erbaut, da aber die Prämisse *nur* Annahme war, so wird auch das Urteil auch nur Annahmecharakter an sich tragen, es wird ein sog. hypothetisches Urteil sein.

Ohne Zweifel ist das Urteil, das die Erscheinung der Religion auslöst, ein Urteil der ersten Art. Auf Grund dessen, was wirklich erschaut, erlebt, empfunden wurde, auf Grund erlebter Abhängigkeit, wird das Urteil gefällt: mithin giebt es eine höhere Macht. Es hat sich nirgends nur Annahme oder Vorstellung eingemischt — mit einziger Ausnahme allerdings wie früher dargelegt, des Begriffes unbegrenzter Zeitlichkeit. Aber die auf Grund dieses Begriffes in die Religion einbezogenen Annahmeurteile vermögen doch die starken Wirklichkeitsurteile nicht außer Kraft zu setzen. Religion ist und wird ihrem Wesen nach immer wahrheitsbetont sein, der Religiöse ist seines Glaubens gewiß und zwar steht diese Gewißheit so fest begründet, daß ihm meist eine Untersuchung dessen, was Religion sei, völlig gleichgültig ist, oder sogar, er verwirft solche gedankliche Leistungen, weil sie Zeit und Kraft rauben, die ihm viel besser angewendet erscheinen zur Erreichung der Ziele, die ihm die Religion zur Erstrebung vorhält.

Noch eine Frage mag interessieren. Ist das Gedankengebilde der Religion lust- oder unlustbetont? Neuere Psychologen

nehmen an, daß wie jede geistige Regung eine Verbindung von Empfindung und Gedanken sei, so trete auch jeder solche Gedanken-Empfindungskomplex nie rein für sich auf, sondern es sei jeder solchen geistigen Erscheinung mitgesetzt Lust oder Unlust. Ohne auf diese moderne Lust- und Unlusttheorie näher einzutreten, scheint mir unzweifelhaft, daß der Gedankenkomplex der Religion immer lustbetont ist. Gewiß ist z. B. schon das oft behauptete Geborenwerden der Religion allein oder doch vornehmlich aus Gefühlen der Furcht völlig unzutreffend. Schleiermacher hat völlig recht, wo er in seinen Reden über die Religion an die Gebildeten sich also vernehmen läßt: „Denn ganz verwerflich ist wohl die Ansicht, welche mir zunächst von euch entgegentritt, als ob die Furcht vor den Kräften, die in der Natur walten und, wie sie auch nichts anderes verschonen, selbst das Leben und die Werke des Menschen bedrohen, als ob diese Furcht ihm das erste Gefühl des Unendlichen gegeben hätte oder gar die einzige Basis der Religion wäre."

Wir meinen auch, es ist eben alles, was überwältigend auf den Menschen einwirkt, sei's große Freude oder tiefes Leid, das ihn auf den Gedanken wirft: mit deiner Macht ist nichts getan. Wo nun zu diesem Gefühl völliger, menschlicher Unzulänglichkeit noch der Gedanke tritt, dieser höhern Macht gegenüber will, ja muß ich mich beugen, da wird dieser Gedanke eben als Befreiung empfunden. Gewiß, *Religion ist immer Erlösung.* Der schrecklichste Gedanke für uns Menschen in unserer erkannten Haltlosigkeit wäre doch der, in dieser Haltlosigkeit noch ewig zum Alleinsein verurteilt zu werden. Nach dieser Richtung hin hat der Psychologe Elbinghaus nicht so ganz unrecht, wenn er rein biologisch betrachtet, die Religion eine Anpassungserscheinung der Seele an bestimmte üble Folgen ihres vorausschauenden Denkens nennt.

Aber selbst diese Haltlosigkeit weggedacht, setzen wir gegenteils den Gedanken, es würde alles immer nur nach unserem Willen gehen, es wäre uns auf alle Zeiten alle Macht des Himmels und der Erde gegeben — ein ganz unerträglicher Gedanke, wir müßten in dieser Machtfülle bis in Ewigkeit dahinleben nur auf uns und unseresgleichen allein angewiesen. Es lebt eben doch etwas im menschlichen Wesen, das sehnt sich nach unbedingter Unterordnung, das will sich unterordnend anschmiegen können. Und möchte daher die höhere Macht gedacht und empfunden werden, wie sie auch die verschiedensten Religionen gedacht und empfunden haben, sei es furchtbar, erschreckend, gewaltig oder liebevoll, freundlich, väterlich gesinnt, — wobei zu bedenken, daß wohl

keine dieser Gedankenlinien je rein durchgeführt sich finden — immer wirkt der Gedanke, ein höheres Wesen über mir, befreiend. Wir freuen uns des einen: wir wissen, das letzte Wort haben nicht wir, haben aber auch nicht die Dinge um uns zu sprechen, aber wir freuen uns vielleicht *noch mehr* des andern: für die Dinge in uns und um uns sind *wir* letztlich doch nicht verantwortlich; eine ungeheure Last ist uns abgenommen worden, eine Last und Verantwortung, die unser Wesen zu zermalmen drohte. Religion bedeutet Erfüllung des tiefsten Sehnens, das der menschlichen Natur zu eigen ist. Mit diesen Ausführungen völlig harmonierend und die letzten Konsequenzen nach dieser Richtung hin ziehend, läßt sich Sören Kierkegaard in seinem Werke: Entweder — Oder vernehmen in dem Aufsatz mit der bezeichnenden Überschrift: das Erbauliche in dem Gedanken, daß wir gegen Gott allzeit Unrecht haben. Ich bringe als Bruchstück nur die letzten Worte der Abhandlung:

„Ergriff dich nicht eine entsetzliche Angst, wenn einen Augenblick der Gedanke in deiner Seele aufkommen konnte, daß du *unrecht* haben könntest, daß nicht Gottes Vorsehung Weisheit wäre, sondern dein Wirken, nicht Gottes Herz Liebe wäre, sondern dein Gefühl. Und war es nicht deine Seligkeit, daß du nie so lieben konntest, wie du geliebt wurdest? So ist denn das, daß du gegen Gott allzeit unrecht hast, nicht bloß eine Wahrheit, die du erkennen mußt, nicht blos ein Trost, der deinen Schmerz lindert, nicht blos ein Schmerz für etwas Besseres, nein das ist eine Freude, in der du über dich selbst und über die Welt siegst, dein Jubel, dein Lobgesang; es ist ein Beweis, daß deine Liebe glücklich ist, wie nur die Liebe es sein kann, womit man Gott liebt.“ - Wir wissen diesen Worten nichts höheres entgegenzuhalten, ein Überbieten ist nicht möglich — es sind Kierkegaards Worte der Jubelschrei der Religion nach dem Motto des 73. Psalms — dennoch halte ich Gott an dir.

Wir haben dargetan, wie ein normal Empfindender nach innerer Befreiung und Entlastung, d. h. nach Religion sich sehnt, wir können beifügen, daß ein normal Denkender zu gleichem Verlangen gedanklich sich getrieben fühlt. Wer in seinem Leben ernstlich sinnt, wer — ich möchte sagen, soweit es dem Menschen möglich ist, zu Ende denkt, der wird da und dort zu einem Punkte kommen, da er sich Allgewaltigem gegenüber findet, er wird sich beugen müssen. Religion ist eine Denknotwendigkeit. Religiöse Erfahrung zu machen bedeutet für einen *selbständig denkenden* und *empfindenden* Menschen eine *normale Seelenerscheinung*. Religion hat auch nicht nötig bei anderen geistigen Mächten ein Anlehen

zu machen, damit sie lebensfähig sein könnte, sie hat in sich selbst höchste Kraft; als ihrem Wesen nach lust- und wahrheitsbetont und mit dem Anspruch alles unter ihren Einfluß zu bringen, ist sie die wirklich stärkste Macht auf Erden. Sie hat nicht nötig, um ihr Heimatrecht betteln zu gehen, da des Menschen innerstes Wesen ihre Heimstätte ist.

Aber warum denn zeigt sich das Religiöse so oft so schwach, kaum lebensfähig im einzelnen Menschen, warum ist oft von dieser eben gerühmten höchsten Lebenskraft so herzlich wenig zu verspüren?

Wir müssen zweierlei nicht vergessen. Auch bei einem selbständig denkenden Menschen wird eine einmalige seelische Erfahrung nicht genügen, um sie zum seelischen Eigentum zu machen. Erst was wir immer und immer wieder seelisch erwerben, wird schließlich ein Teil unseres seelischen Ichs. Religion muß in jeder Lebenslage — und wie rasch ändern sich heutzutage gerade die Lebensbedingungen, — Religion muß immer wieder neu empfunden, nach dem früher Gesagten, auch neu gedacht werden, soll sie uns zugehören. Immer wieder muß der Gedanke bis zu dem Momente durchgedacht sein, auch hier in diesem Augenblick in dieser Lebenslage erkenne ich meine Nichtigkeit. Religion muß stetig wieder neugeboren werden, soll sie leben können. Immer wieder erneute, erlebte Religion verlangt aber einen ständigen Geisteskampf; nur wirklich starke, innerlich gesunde Naturen werden solchen Kampf stetsfort auszufechten vermögen, nur ihnen aber, diesen Prophetennaturen, die uns das Göttliche zeigen, wo unsere Augen noch gehalten sind, nur ihnen wird das höchste religiöse Glücksgefühl stets zu Teil; ihnen wird eine Siegerkrone aufs Haupt gedrückt, eine ewige Lebenskrone auch wo es eine Dornenkrone wäre.

Aber zu diesen starken selbständigen Naturen, die immer tiefstes und höchstes zu empfinden und zu durchdenken imstande sind, gehören doch eben die wenigsten Menschen. Wie viele bekunden im geistigen Leben wenig oder keine Selbständigkeit. Was geurteilt, ja selbst was unter den viel tausend Einwirkungen wirklich nur schon empfunden wird, das ist von andern Naturen übernommen. Dieses Nachempfinden, diese geistige Plastizität, ist für uns Menschen zwar unschätzbare geistige Eigenheit. Wohin kämen wir, wenn jeder alle von der Menschheit gesammelten Erfahrungen noch einmal selbst durchdenken und durchleben müßte? Wir kämen auch in einem langen Leben kaum dorthin, wo wir heute in unsern ersten Schuljahren gedanklich einsetzen können. Und wie bequem ist dieses Nachempfinden und urteilen gestaltet. Da

sind z. B. die sogenannten Naturgesetze, im Grunde genommen nichts anderes als Gedankenökonomie, wie der Philosophe Mach es nennt, bequeme Verallgemeinerungen, in 1000 Fällen wirklich erfahren, aber kein Mensch bürgt uns für einen erst kommenden 1000 und ersten Fall. Von diesem übernommenen Gedankengut lebt und zehrt, sich selbst ganz unbewußt, der Großteil der Menschheit. Wir können nicht verlangen, daß es auf dem Gebiete der Religion ohne weiteres anders wäre. Für diesen Großteil der Menschen ist die Frage nach ihrer religiösen Empfänglichkeit nichts anderes als die Frage nach der Möglichkeit ihres Nachempfindens, ihrer Suggestibilität.

Daß allerdings eine solche übernommene, nachempfundene Religion die Tiefe und Innigkeit des Originalempfindens erreichen würde oder könnte, ist wohl ausgeschlossen. Und doch wollen wir, müssen wir zufrieden sein, wenn wenigstens noch das Nachempfinden bei vielen Naturen möglich ist. Wenn nicht das volle Licht zu scheinen vermag, so ist doch schon ein Abglanz des Lichtes zu begrüßen, und auch dieser Abglanz ist schon mächtig genug, manche irdischen Schatten zu verscheuchen. Wer weiß, es mag in Gottes Vorsehung gelegen sein, daß nur die Stärksten den vollen Glanz seines Wesens ertragen können, und jeder einzelne erfährt nicht mehr, als was er kraft seiner Innerlichkeit zu erfahren vermag. (Schluß folgt.)

Hugo von der Hohen-Landenberg

der Konstanzer Bischof zur Reformationszeit.[1])

Von *Julius Studer*, a. Spitalpfarrer in Zürich.

An dem allgemeinen sittlichen Verfall um die Wende des 16. Jahrhunderts hatte die Kirche in hohem Maße Anteil; sie war krank an Haupt und Gliedern. Zu den bessern und ehrenvollren deutschen Bischöfen jener Zeit gehörte aber ohne allen Zweifel und Widerspruch der Bischof *Hugo* von Konstanz.

Er stammte aus dem Hause Hohen-Landenberg, welche Linie

[1]) Freiburger Diöcesan-Archiv 1875, IX pag. 101 ff. — Zur Geschichte Bischofs Hugo von Landenberg, von Dr. C. J. Glatz, Pfarrer zu Neufra. — Konstanzer Bistumschronik von Christ. Schulthaiß; VIII, pag. 1 ff. — Mörikofer, Zwingli, I p. 60 f., 108, 205, II p. 89. — Stäheli, Zwingli I p. 126. — Puppikofer, Geschichte des Thurgau, II p. 34, 79, 82, 102 f. — Zwingliana I p. 185 ff. — J. Studer, Die Edeln von Landenberg p. 54—78. — Die Form „von *der* H. Landenberg" stammt aus der Zeit, da Berg und Burg sprachlich noch synonym sind, ist also die älteste.

des altberühmten zürcherischen Adelsgeschlechtes von Landenberg im Jahre 1377 Burg und Herrschaft Wellenberg bei Frauenfeld erworben hatte, und war im Schlosse Hegi bei Ober-Winterthur nach den daselbst angebrachten Denkversen im Jahre 1457 geboren, im Stammhause seiner Mutter, Barbara von Hegi, welche als Erbtochter dieses Sitzes sich mit Jakob von Hohen-Landenberg zu Frauenfeld vermählt hatte. Zeitlebens zeigte der Sohn eine besondere Anhänglichkeit und rührende Vorliebe für seine Geburtsstätte, so daß er das Schloß späterhin prächtig erneuern ließ, ja sogar seine alten Tage daselbst noch beschließen wollte.

Nach der frommen Tradition seiner Familie, die der Kirche schon so viele Glieder an Klöster und Domstifte abgegeben hatte, widmete auch er sich als jüngerer Sohn dem geistlichen Stande.

Ohne Zweifel war er es, der 1474—1491 die eidgenössische Tagsatzung wiederholt beschäftigte. Während nämlich seit dem Tode des Bischofs Hermann von Breiten-Landenberg im Jahr 1474 die beiden Gegenbischöfe Otto von Sonnenberg und Ludwig von Freiberg über den bischöflichen Sitz zu Konstanz im Streit lagen und ihretwegen die gesamte Bevölkerung des Bistums in Parteien zerfiel, wurde ein Knecht Hugos in Baden gefänglich eingesetzt, weil er Briefe seines Herrn vertragen hatte, infolgedessen der Leutpriester von Oberkilch, d. h. Frauenfeld, verraten und gefangen worden war. Hugo selbst wurde 1475 und 1476 aufgefordert, deshalb vor den Eidgenossen sich zu verantworten, erschien aber nicht, sodaß noch im Anfang des Jahres 1480 in Frage kam, ob nicht auch er gefangen gesetzt werden solle. Indessen übernahm es Zürich, die Sache auszutragen. Hugo erhielt zwar die ersehnte Pfarrei Oberkirch nicht, konnte aber doch die Eidgenossen zufrieden stellen, sodaß sie ihn später an andere Pfarrstellen empfahlen. Aus dem Gange der Verhandlungen scheint sich zu ergeben, daß Hugo zu dem Gegenbischof Ludwig hielt, der Pfarrer zu Oberkirch aber zu Otto, daher Hugo sich für berechtigt hielt, jenen zu verdrängen, daß aber die Eidgenossen den Pfarrer schützen wollten, und erst nach dem Zurücktritt Ludwigs der Streit erlosch.

Schon am 28. Juli 1480[1]) providierte Papst Sixtus IV. die durch den Tod des Kaspar Reufnitzer vakant gewordene Dechantwürde von S. Bartholomäus in Friesach Kärnten, dem Kanonikus daselbst, Hugo von Hohen-Landenberg. Ihr jährlicher Ertrag wär 10 Mk. Silber. Erst am 10. Mai 1483 versprach Hugo, die Anna-

[1]) Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie des Geschichtsvereins für Kärnten, 1894, 17. Jahrg. p. 65. Regesten zur Kirchenschichte Kärntens, gesammelt aus römischen Archiven von Dr. A. Starzer (Annoton 1483, fol. 30).

ten dafür in sechs Monaten zu bezahlen, d. h. den ganzen Jahresertrag als Abgabe an den päpstlichen Stuhl für Verleihung und Antritt dieser Kirchenpfründe.

Am 6. November 1480 [1]) sodann empfing der junge Kleriker der Konstanzer Diöcese, der bereits Familiaris des Papstes geworden war, ein Mandat auf die Kirchgemeinde *Ehingen* in Württemberg. Zu gleicher Zeit wird er auf den einstigen Tod des Ludwig von Freiberg, welcher sich schon als erwählter Konstanzer Bischof gebärdete, provisorisch zum Bistumsverweser ernannt und verpflichtet sich dafür zu einem durch Bulle vom 4. November 1480 festgesetzten Leibgeding von 50 Kammergoldgulden. Am 7. November gleichen Jahres verpflichtet sich Hugo ferner wegen der Annate der ihm nach Ableben des Ludwig von Freiberg übertragenen Pfarrkirche von Ehingen, deren Einkommen auf 40 Mk. Silber geschätzt ward, wobei die Einwilligung des Kirchenpatrons, Herzogs Sigmund von Österreich, einzuholen war. Am 23. Oktober 1482 bewilligte die Tagsatzung zu Luzern [2]) dem jungen Priester eine Empfehlung an denselben Patron wegen der ihm vom Papste verliehenen Propstei zu Trient. Die Beförderung an diese reiche Pfründe hinderte aber Hugo nicht, nach des Vaters Tode seinen Wohnsitz in Hegi aufzuschlagen, wo er auf den Umbau des alten Burgsäßes großen Fleiß und bedeutende Auslagen verwandte.

Im gleichen Jahre schickte ihn sein Gönner, der Papst Sixtus, als Kommissär nach Basel, um die Auslieferung des Erzbischofs Andreas von Krain zu begehren, wie auch als vertrauten Abgesandten an den Abt Ulrich von St. Gallen.

Wie viele andere Kleriker seiner Zeit, machte sich also auch Hugo der Simonie, d. h. der Pfründenjägerei schuldig. Im Frühjahr 1484 treffen wir ihn als Propst in Erfurt, bei dem sich Bürgermeister und Rat von Zürich beklagen über einen widerwärtigen Handel wegen einer Chorherrenpfründe zu Embrach, bei deren Besetzung sich der Papst eingemischt und dadurch die ohnehin schwierige Sache noch mehr erschwert hatte. Den mehrjährigen Aufenthalt in Erfurt benutzte Hugo, um neben Besorgung der dortigen Probstei auch den wissenschaftlichen Studien obzuliegen und allerlei große Lücken in seinem Wissen auszufüllen. So wird in der Matrikel der Universität Erfurt seiner noch im Winter 1487/88 erwähnt: „Herr Hugo von Landenberg von Hohen-Landenberg, Probst der Kirche S. Maria von Erfurt, Domherr der Kirchen Konstanz, Basel und Chur, Protonotar des h. apostolischen

[1]) Reg. Württemberg. Geschichtsquellen II. pag. 532 und 166 f.
[2]) Eidgen. Abschiede III. pag. 1, 134.

Stuhles, gab für die Universität 1 Gulden, für die Pedellen 1 Gulden." Freilich weiß Luther in seinen Tischreden auch davon zu berichten, daß Hugo unter den Studenten Erfurts nicht allzu ängstlich seine sittliche Reinheit und priesterliche Würde gewahrt habe. Im Statutenbuche des Stiftes Großmünster zu Zürich, in der Liste der Exspektanten oder „Warter" auf Chorherrenpfründen, lesen wir ebenfalls Hugos Namen, freilich schon mit dem Titel eines Bischofs von Konstanz.[1])

Im Jahre 1491 scheint Hugo seinen Aufenthalt wieder in der Heimat genommen zu haben. Als in diesem harten Winter 31 Schneeschichten über einander zu liegen kamen, daß man von Nürnberg durch Winterthur mit Schlitten gen Genf fahren konnte, und große Armut entstand, da speiste der Spital zu Winterthur alle Tage früh 172 Menschen mit Mus und Brot, und so man Vesper läutete, speiste sie Junker Hugo von Hegi, sonst wären viele Leute Hungers gestorben. Diese Not währte bis zur Ernte.

Begreiflicherweise vernahm es das Volk mit Freuden, als nach dem am 25. April 1496 erfolgten Tode des Bischofs Thomas der Domdekan Hugo von Hohen-Landenberg am 6. Mai durch einstimmige Wahl des Domkapitels auf den altehrwürdigen Stuhl der Salomone erhoben wurde. Und auch die Eidgenossenschaft hoffte in den damaligen Zerwürfnissen mit Kaiser und Reich viel Gutes von einem ihr so nahe verwandten Kirchenfürsten.

In Konstanz verkündete Hans von Rechberg dies Ereignis in der Domkirche und der Stadtrat gratulierte dem Neugewählten, freilich mit der beigefügten Bitte, ihm die übliche Anerkennung aller Stadtrechte, Besitzungen, Lehen, Urkunden, Privilegien auszustellen.

Die Bestätigung der Wahl[2]) durch Papst Alexander VI. erfolgte schon am 29. Juli, wie auch die Publikation derselben an den Klerus, die Vasallen und das Volk. Am 6. August quittierte der päpstliche Kämmerer Raphael dem Bischof Hugo über 774 Goldgulden, die er als Taxe für seine Bestätigung und Amtseinsetzung an die päpstliche Kammer bezahlt hatte.

Da der Neugewählte erst die Diakonatsweihe besaß, erhielt er vom Papst die Erlaubnis, sich von jedem beliebigen Bischof zum Priester und sodann zum Bischof weihen zu lassen. Dies geschah denn auch am 18. Juli 1496 durch den Erzbischof Bertold von Mainz unter Assistenz des Bischofs von Chur. Die Stadt Konstanz brachte ihrem Kirchenfürsten ihre Huldigungen dar und

[1]) Zwingliana I. Nr. 9, pag. 185 ff.
[2]) Erzbischöfliches Archiv zu Freiburg.

zwar mit großem Gefolge, nebst 10 Brenten Fisch, die „gut waren", und 16 Eimer Wein.

Am 26. April 1497 endlich hielt Hugo seine Primiz unter Inful, d. h. seine erste Messe in vollem Bischofsornat.

Seine lange Regierung brachte ihm viel hohe Ehren und Würden, aber auch recht schwere Kämpfe und Demütigungen in weltlicher und geistlicher Hinsicht. —

Das Streben der Eidgenossen nach vollständiger Unabhängigkeit von Kaiser und Reich bereitete Hugo eine peinliche Zwitterstellung, weil seine Herrschaft im Süden auf eidgenössischem Boden, im Norden auf Reichsgebiet lag. Es müssen ihn anfangs bedeutende Gründe bewogen haben, daß er im Jahre 1497 auf der Tagsatzung zu Luzern durch seine Boten den Wunsch erklären ließ, mit den Eidgenossen in einen Bund zu treten und dieses Bündnis auf der nächsten Tagsatzung zu Zürich am 3. Juli 1497 urkundlich vollzog, ja am selben Tage mit dem Stande Zürich einen Spezialvertrag abschloß, gegenseitige Streitigkeiten gütlich beizulegen.[1])

Das Bündnis mit den Eidgenossen bestimmte:

1. Beide Teile versprechen einander, aus ihren Schlössern, Städten und Ländern sich nicht zu schädigen und gegen Angehörige welche solches tun, Recht zu halten.
2. Die Eidgenossen geloben, den Bischof für Lebzeiten im Besitze seiner Schlösser, Städte und Länder zu schirmen. Dagegen soll des Bischofs Schloß zu Kaiserstuhl der Eidgenossen offenes Haus in allen Nöten sein.
3. Für Privatstreitigkeiten wird der Gerichtsstand des Beklagten, für Streitigkeiten zwischen den kontrahierenden Teilen ein Schiedsgericht, das den Obmann wählt, festgesetzt. Gemeine Dingstadt ist Baden im Aargau.
4. Der Bischof verspricht, die Eidgenossen und die Ihrigen, geistliche und weltliche, bei ihrem alten Herkommen zu lassen, unter gegenseitigem Vorbehalte des Papstes, des Reiches, aller Freiheiten, Privilegien, Herkommen, alten Bünde und Verträge.

Als St. Gallen wegen der Weigerung, in den schwäbischen Bund einzutreten, in die Reichsacht erklärt worden war, da anerbot sich Bischof Hugo, alle Kräfte einzusetzen, um eine Versöhnung zwischen der Stadt und dem Kaiser zu bewerkstelligen, was die Eidgenossen mit Dank annahmen. Allein eine solche Haltung konnte natürlich dem Kaiser und dem schwäbischen Bunde nicht gefallen. Hatte schon 1495 der Kaiser durch kräf-

[1]) Eidgenössische Abschiede, III pag. 533. 543. — Leu, Lexikon V. 469 ff.

tige Vorstellungen die ihm so unangenehme Verbindung der Konstanzer mit den Eidgenossen hintertrieben, so lag ihm noch weit mehr daran, auch den Bischof ihnen zu entfremden und zu ihm herüberzuziehen. Dieser erklärte jedoch der Tagsatzung zu Zürich am 19. November 1498 [1]), trotz der Nötigung des römischen Königs, nicht dem schwäbischen Bund beitreten, sondern den Eidgenossen treu bleiben zu wollen. Aufrichtig hielt er auch monatelang dieses Versprechen und suchte zu vermitteln.

Bald jedoch fingen die Neckereien und Feindseligkeiten zwischen den Eidgenossen und dem schwäbischen Bunde von neuem an. Als Kaiser Max auch die Eidgenossen in den alten Reichsverband zurückbringen wollte, diese aber seine freundschaftlichen Mahnungen, ihre deutschen Brüder nicht ganz zu vergessen, den Reichsversammlungen beizuwohnen und den Reichsbeschlüssen Ehrfurcht zu beweisen, beharrlich zurückwiesen, da kam es zuletzt zwischen dem Reiche und den Eidgenossen zum Kriege, dem sogenannten *Schwabenkriege*, und zwar zu nicht geringer Verlegenheit des Bischofs Hugo, der sich dabei, wenn auch nicht gerade falsch und charakterlos, wohl aber zwiespältig und schwach zeigte.

Die Stadt Konstanz machte auf einmal eine Schwenkung zum schwäbischen Bunde, nicht aus politischer Überzeugung, die zur Schweiz hinneigte, sondern im Bestreben, das ihr 1417 vom König Sigmund verpfändete, aber von den Eidgenossen an sich gezogene Landgericht im Thurgau wiederzugewinnen. So mußte auch Hugo nach langem Bedenken am 1. Februar 1499 dem schwäbischen Bunde teilweise beitreten, was ihn in Konflikt mit den Eidgenossen brachte. Jenseits des Rheines bei den Feinden derselben zu stehen, diesseits ihr Verbündeter zu sein und als Bischof sich parteilos zu halten, war eine Stellung, die er nicht ohne Schaden zu behaupten suchte. Die Gewalt der Umstände war mächtiger als der gute Wille.

Der erste Angriff geschah am 10. März von Konstanz aus, dessen Einwohner die bei Tägerweilen und Gottlieben stehenden Eidgenossen überfielen, in das strategisch wichtige, zum Bistum gehörige Schloß Gottlieben eine Besatzung legten, in der folgenden Nacht die Reichenau einnahmen und von da aus Ermatingen und Steckborn bedrohten. Da nun die Eidgenossen glauben mußten, Gottlieben habe mit Einwilligung des Bischofs eine konstanzische Besatzung aufgenommen, wurden sie über diese Verletzung der vom Bischof zugesicherten Neutralität erbittert und verbrannten folgenden Tages das bei Tägerweilen liegende

[1]) Eidgen. Abschiede, III. 588.

Schloß Kastell, wo Hugo vor Ausbruch des Krieges sich viel aufzuhalten pflegte.

Der Bischof klagte zwar sehr über den Verlust seiner Burg, entschuldigte sich, die Konstanzer hätten gegen seinen Willen von Gottlieben Besitz genommen, ließ auch durch seine Obervögte, besonders durch den auf Schloß Gaienhofen am Bodensee residierenden Ritter Hans von Breiten-Landenberg den Eidgenossen nochmals seine Unparteilichkeit zusichern, und versprach, die Schlösser Arbon, Güttingen und Moosburg so zu verwahren, daß den Eidgenossen von diesen Orten aus durchaus kein Schaden zugefügt werden könne.

Allein die Eidgenossen, einmal mißtrauisch geworden, waren überzeugt, daß Hugo nicht stark genug sei, die Neutralität zu behaupten, und hielten es daher für unumgänglich notwendig, in die bischöflichen Burgen ihre Zusätze zu legen. Da Hugo in dem Streben nach Unterdrückung der Stadtrechte auch mit den Konstanzern viele Streitigkeiten bekam, verlegte er endlich seine Residenz nach Meersburg am Bodensee. Die Eidgenossen legten auf sämtliches Einkommen des Bischofs im Thurgau Beschlag, versprachen übrigens bald nachher wieder die Rückgabe, besonders als Hugo ihnen entgegenhielt, daß er ohne jene Steuern und Einkommensteile die ihnen durch den Krieg schuldig gewordenen 3000 fl. nicht zu entrichten vermöge. Auch besetzten sie die bischöflichen Orte Neunkirch und Hallau bei Schaffhausen. Ja als am 18. April die Zürcher ins Hegau fielen, da wurde der Winterthurer Feldhauptmann Uli Stutz durch einen listigen Handstreich bekannt, daß er auf einem Streifzug einige Edle, den Dompropst Sigmund Kreuzer in Konstanz, auch dessen Bruder, den Laien Oschwald, nebst Jakob Hans von Knöringen, auch eine geistliche Person des Domstiftes, aufhob, sie als gute Beute gefangen nach Winterthur schickte und wohl zu verwahren hieß. Als das dem Bischof zu Ohren kam, protestierte er in einem Fürbittschreiben an Schultheiß und Rat der Stadt gegen diesen Schimpf des Stiftes und seiner Beamten. Darauf wurden sie ohne „Entgeltnus“ und unter dem Versprechen der Urfehde entlassen. Daraus entspann sich dann eine dankbare Freundschaft zwischen Hugo und dem Rat von Winterthur.[1])

Endlich kam im September 1499 zu Basel der Friede zu stande. Der Krieg hatte der bischöflichen Kasse große Unkosten bereitet, auch eine Menge Verpfändungen und Schäden an Kirchen und Klöstern verursacht.[2])

[1]) Troll. Geschichte der Stadt Winterthur. I, p. 46 f. [2]) Eidgen. Abschiede. III. p. 636, 642.

Dennoch erteilte Bischof Hugo im März 1500 dem Dekan zu Luzern die Vollmacht, die Laien nach aufrichtiger Beichte von all den Sünden zu absolvieren, welche jene in diesem Kriege durch Raub, Mord, Brand und Schändung an Gotteshäusern und Klosterfrauen verübt hatten.

Durch den Frieden von Basel wurde auch das Landgericht im Thurgau, der schwierigste Punkt der Unterhandlung, schließlich den Eidgenossen überlassen, die es durch ihre Landvögte auf dem von der Familie von Hohen-Landenberg käuflich abgetretenen Schlosse Frauenfeld ausüben ließen, während die Landvogtei schon im Jahre 1460 bei der Eroberung des Thurgaus an die Eidgenossenschaft gekommen war.

Dieses Landgericht, das als Reichslehen nur die römischen Kaiser um 20000 fl. in Gold einlösen durften, hatte der Stadt Konstanz gehört. Hugo versuchte nun zwischen Konstanz und den Eidgenossen eine Vermittlung, da es ihm als Inhaber zahlreicher Gerichtsvogteien und ausgedehnter Besitzungen im Thurgau nicht gleichgültig sein konnte, wem das Landgericht zugehöre. Er suchte den Beitritt von Konstanz zur Eidgenossenschaft zu betreiben, das dann mit der Grafschaft Thurgau und dem Landgerichte ausgesteuert werden sollte, und sandte einen weitläufigen Entwurf darüber an alle Orte. Er übte nach wie vor in dieser Landvogtei des Bistums Rechte aus und setzte seine Vögte in Bischofszell, Arbon, Güttingen, Gottlieben und Tanneck ein.

Allein die Eidgenossen waren vorsichtig und verlangten, daß die thurgauischen Untertanen Hugos der Landvogtei Gehorsam geloben und die auf bischöflichen Lehen sitzenden Edeln mit der Gemeinde zum Landgeschrei schwören sollten. Diese Forderung schien dem Bischof unverträglich mit den fürstlichen Rechten eines Reichsstandes; er verlangte, daß die weltliche Obrigkeit ihm die Gerichtsbarkeit nicht bloß über geistliche Personen, sondern auch über Kirchengüter und Zehnten ganz überlasse, daß die von seinen niedern Gerichten im Thurgau gefällten Urteile nur an ihn appelliert werden dürften etc. Die Tagsatzung hatte fortwährend zu klagen, daß der Bischof Leute vor sein Gericht ziehe, die vor das weltliche gehörten, wogegen der Bischof sich beschwerte, daß sündige Geistliche vor das Landgericht zitiert würden. Ebenso mußten die Eidgenossen den Bischof stets mahnen, die wichtige Grenzfestung Gottlieben entweder besser zu verproviantieren und vor Überrumpelung zu bewahren oder dann ihnen zur Besetzung zu überlassen. Das geschah denn auch schließlich, indem der Bischof die Festung einem eidgenössischen Landsaßen, dem Hans

von Breiten-Landenberg, übertragen mußte, der dieselbe im Kriegsfalle für die Eidgenossen zu behaupten sich verpflichtete.

Trotzdem blieb Bischof Hugo immer noch in Beziehungen zu den Eidgenossen. Im Jahre 1503 schickte er den Orten Uri, Schwyz und Unterwalden 60 Mann zu Hilfe im Kriege vor Bellinzona. Im gleichen Jahre ritt er als Schiedsmann zwischen Frankreich und Spanien nach Besançon und traute den Herzog Ulrich von Württemberg, der schon frühzeitig verlobt war und mit 16 Jahren vom Kaiser mündig erklärt wurde, mit der Herzogin Sabina von Baiern. In den Jahren 1505 und 1506 wurde er nebst andern von Kaiser Maximilian an die Eidgenossen abgesandt, um ein Bündnis herbeizuführen und 6000 Mann gegen Frankreich zu werben, freilich vergeblich. Umsonst stellte er auch 1506 bei der Tagsatzung den Antrag, seine Wohnung samt Gerichtshof nach Dießenhofen zu verlegen, wenn ihm letzteres käuflich überlassen würde. Vergeblich forderte er 1507 von den Eidgenossen eine Unterstützung zu seiner Reise nach Rom. Hier konnte er 1508, während Balthasar, Bischof von Troja, als sein Generalvikar in Konstanz zurückblieb, beim Papst Julius II. zu seinen Gunsten eine Einverleibungsbulle der einst hochberühmten, jetzt aber im Verfall begriffenen Abtei Reichenau erwirken. Allein dadurch entstand zwischen dem Bischof und dem Abte Streit. Dieser wollte nicht gestatten, daß das Kloster vom Stifte Konstanz regiert werde, auch seine Verwandten und Brüder wollten das nicht dulden. Es kam zu einem Gefechte, wobei einige Stiftsherren von Konstanz gefangen wurden. Übrigens wollte auch die Stadt Konstanz nichts davon wissen, da sie befürchtete, „daß man sie dadurch in einen Sack schieben und darin nur gegen die Schweiz hin ein Loch zum Entkommen offen lassen würde.“ Die Stadt konnte beim Kaiser die Vereinigung der beiden Stifte verhindern. Hugo mußte es erleben, daß er bei diesem Handel der List, Unredlichkeit und Bestechung verdächtigt wurde. Er verzichtete zwar später für 6000 fl. auf seinen Anspruch, erneuerte ihn aber doch wieder und erleichterte seinen Nachfolgern die Einverleibung der Abtei, die endlich im Jahre 1540, nach dem Tode Hugos gelang. Vermutlich hatte er die Absicht, das zerfallende Stift nicht erst den Eidgenossen oder gar der Stadt Konstanz zur Verstärkung ihrer Macht im Kampfe gegen Bischof und Hochstift zufallen zu lassen.

Endlich kam am 22. Juli 1509 zwischen der Landgrafschaft Thurgau und den sieben regierenden Orten und Städten der Eidgenossenschaft wegen des Bistums Gerechtigkeiten daselbst ein Vertrag zustande, der für Jahrhunderte die beidseitigen Rechte

ordnen sollte, wobei der Bischof durch seinen Vetter Hans von Breiten-Landenberg zu Alten-Klingen vertreten war. Allein die Stellung des Bischofs zwischen dem Kaiser und Reiche einer- und den Eidgenossen anderseits setzte ihn allen möglichen Erschütterungen aus, die ihm vielfach die Ruhe störten.

Im Jahre 1512 erledigten die Eidgenossen einen gefährlichen Streit Hugos und des Domkapitels mit einem Herrn von Knöringen. 1513 schickte der Bischof 100 Bewaffnete zu dem Zug der Eidgenossen vor Dijon.[1]) In den Jahren 1515 und 1516 war er mehrmals kaiserlicher Gesandter bei der Tagsatzung, um für das Verbleiben beim Bündnis zu wirken und um das dubiose Verhalten des Kardinals Schinner von Sitten vor und nach der blutigen Niederlage von Marignano vor den Eidgenossen zu rechtfertigen. Dagegen gelang es ihm nicht,[2]) die Kantone in einen neuen Krieg gegen Frankreich zu stürzen, oder den ewigen Frieden mit Franz I. zu unterzeichnen. Dennoch wurde er bei seinem damaligen Aufenthalt in Zürich vom Rate ersucht, mit Bürgermeister Felix Schmid, Max Röist und den Ehrengesandten Ulrich von Habsburg, Dr. Wilhelm von Reichenbach etc. zu dem empörten Landvolk zu reiten, das wegen des schweren Verlustes in der erwähnten Schlacht drohend vor die Stadt gezogen war.

Im Jahre 1520 kam zwischen ihm und den die Grafschaft Baden regierenden eidgenössischen Städten und Orten ein Vertrag zu Stande wegen des Bistums Gerichtsbarkeiten daselbst. Im folgenden Jahre wollte Hugo als der von dem Kloster Allerheiligen zu Schaffhausen angenommene Schirmherr von den Bewohnern Hallaus eine Schatzung einfordern, wogegen sich aber die Stadt mit Hilfe der Eidgenossen nachdrücklich widersetzte. Im gleichen Jahr wurde er von Kaiser Karl V. abermals an die Tagsatzung abgesandt, um die Eidgenossen von „fremden Praktiken" abzumahnen, zugleich aber 10000 Mann zum Abholen der kaiserlichen Krone zu verlangen, erhielt aber keine „vergnügliche" Antwort.

In *kirchlicher* Beziehung hat Hugo vieles geleistet, manches versucht und angebahnt. „Seit 1496[3]) im Regiment erfahren, galt er als guter Verwalter und friedliebender nobler Herr. Er kannte die Empfindlichkeit seiner schweizerischen Landsleute in Dingen des Kirchenrechtes, und hielt auch aus andern Gründen auf ein gutes Verhältnis zu ihnen. So war er sich ihnen gegenüber an moralische Mittel, Kompromisse und Rücksichten gewöhnt. Ander-

[1]) Histoire militaire de la Suisse et celle des Suisses dans les différens services de l'Europe par M. May de Romain môtier, Lausanne 1788. Tom. VII pa. 191. [2]) Schwytz, von den italienischen Kriegen, lib. II und XIII. [3]) Egli, schweiz. Reformationsgeschichte. pag. 63 f.

seits fühlte er sich als Oberhirt einer der größten Diöcesen Deutschlands und empfand es übel, wenn ihm der römische Stuhl zu nahe trat."

Im Jahr 1499 empfahl er das von ihm eingeführte Brevier[2]), wobei der Klerus seiner Diöcese ernstlich ermahnt wurde, während des Gebetes „sich nicht mit Hunden, Vögeln und anderen Tieren zu beschäftigen oder Possen zu treiben." Er ließ neue Kirchenbücher erstellen, so 1502 ein Obsequial, 1504 ein auf Pergament prächtig gedrucktes Meßbuch. Durch Hugos Kunstsinn war Konstanz vor der Reformation nahe daran gewesen, ein Vorbild im Kunstgesang zu werden.[2]) Durch seine geschickten finanziellen Maßnahmen war der Bischof in der Lage, dem Hochstift in jeder Richtung eine reichere Ausstattung zu geben. Es wurden Kantoreien und Sängerposten in hinreichender Zahl gestiftet und zugleich wurde dem unbestritten größten deutschen Tonkünstler des Zeitalters, dem Komponisten der kaiserlichen Kapelle, Heinrich Isaac, der Auftrag gegeben, über die Gradual- und überhaupt Meßgesänge der Konstanzer Kirchen mehrstimmige Chorsätze zu schreiben. Vielleicht wurde dieser Auftrag im Winter 1506/7, den Kaiser Max in Konstanz zubrachte, erteilt.

Von der Ansicht ausgehend, daß der Ordensklerus das Salz für den Weltklerus sei, suchte Hugo die Klöster zu reformieren. Den Anfang machte er mit Einsiedeln, allein mit geringem Erfolge, da dieses mächtig aufblühende Kloster nach Emanzipation strebte, und auch 1512 auf 15 Jahre hinaus Freiheit von allen Jurisdiktionsverhältnissen gegenüber dem Bischof erhielt.

Als die „geistlichen" Verbrecher immer zahlreicher wurden, aber von den Bischöfen allzu „liederlich" bestraft wurden, mußte die weltliche Obrigkeit einschreiten, um der Gerechtigkeit genug zu tun. 1504 wurde deshalb gegen Bischof Hugo der Vorsatz erklärt, die Priester, die sich an Laien vergingen, mit dem weltlichen Arm zurechtzuweisen und die Geistlichen wegen weltlicher Sachen vor den ordentlichen Richter zu ziehen; nur wenn zwei Priester gegen einander frevelten, möchte der Bischof sie strafen. Bußfällige Geistliche wurden damit den Laien gleichgestellt und die Bannsprüche wegen Verurteilung geistlicher Personen als ungültig betrachtet. Als der Bischof von Konstanz dessenungeachtet das Mandat verkündigte, daß die Priester sich in keiner Sache vor weltlichen Gerichten stellen sollten, ermahnte ihn im Oktober

---

[1]) Geschichtsfreund IV. pag. 216. [2]) Prof. Thürlings in Bern. Die schweizerischen Tonmeister im Zeitalter der Reformation, N. Zürcher-Zeitung 21. Mai 1903.

1516 die Tagsatzung, dasselbe zurückzunehmen, da es „*ganz unerträglich*“ wäre.[1])

Hugo entwickelte wohl eine gewisse reformatorische Tätigkeit, aber es fehlte ihm an der rechten Energie und der scharfen, konsequenten Praxis, zugleich aber auch an dem guten Willen und Gehorsam der niedern Geistlichkeit. Es ist bezeichnend, daß die gelinde Bestrafung der Sittlichkeitsvergehen durch den Bischof von den Eidgenossen selbst gerügt werden mußte. Man warnte ihn, man bat ihn, der Sache sich mehr anzunehmen, sonst werde man genötigt, solche Priester nach Verdienen zu strafen.[2])

Umsonst. Um es den Leuten bequem zu machen und zugleich seine Einkünfte zu mehren, gab der mit dem Ablaß allzu freigebige Bischof, „weil es zu weit und unwegsam nach Konstanz sei“, in seinem Namen und mit Bußbezug zu seinen Handen, seinen Dekanen die Vollmacht zum Ablaß für offene Unkeuschheit, für Ehebruch selbst mit geistlichen Personen und Priestern, für Raub und Brand im Krieg, für Vernachläßigung der Kinder, für Betreten der Frauenklöster etc.

Am 18. April 1492 legte Bischof Hugo den Grundstein zum Mittelthurm des Münsters zu Konstanz, der leider schon am 21. Oktober 1511, kurze Zeit nach seiner Vollendung, durch die Unvorsichtigkeit eines Löters verbrannte, wobei 10 Glocken zerschmolzen. Der Bischof sorgte für sofortigen Wiederaufbau aus seinen reichlichen Einkünften.

Auch um die Benediktiner- und Reichsabtei Petershausen bei Konstanz erwarb er sich große Verdienste. Ebenso schenkte er den Frauenklöstern überhaupt große Aufmerksamkeit, weil auch da allerlei Ärgerliches vorkam; er bemühte sich, den Klostergeist neu zu beleben, die ursprüngliche Disziplin wiederherzustellen, die Ökonomie zu verbessern und die Rechte und Immunitäten derselben gegen Adel und Städte zu wahren.

Am 3. März 1517 setzte Hugo seinen Klerus, welcher trotz vieler und ernster Mahnungen in den alten Sünden verharrte, in Kenntnis, daß er eine allgemeine Pastoralvisitation vornehmen werde, wobei er dann die unverbesserlichen Priester unnachsichtig mit den strengsten Kirchenstrafen belegen werde.[3]) In diesem Pastoralschreiben hob er besonders hervor, „wie viele Geistliche und Priester Beischläferinnen und verdächtige Weiber öffentlich in ihren Häusern halten, spielen, mit Laien in den Wirtshäusern sitzen, Händel anfangen, Gotteslästerungen ausstoßen, sich toll und voll saufen, unerlaubte Verträge eingehen; wie die einen sich

[1]) Strickler. Schweizergeschichte, pag. 245. [2]) Dändliker, Schweizergeschichte, II. pag. 427 f. [3]) Geschichtsfreund, XXIV, pag. 82. 85, 359.

weigern, ihre Konkubinen zu entlassen, die andern sie heimlich wieder zurückholen."

Allein die befohlene Aufsicht und die angedrohten Strafen fruchteten wenig, da die Ungehorsamen wohl wußten, daß sie beim Verharren in Sünde mit einer Buße von wenigen Gulden sich Freiheit erkaufen konnten. Und als nun Rom den Ablaß unter noch leichtern Bedingungen feilbot, mußte dem Bischof Hugo diese Konkurrenz unangenehm sein, umsomehr als der päpstliche Legat Bernhard Sanson, der im August 1518 über den Gotthard nach Uri und Schwyz gekommen, verabsäumt hatte, für seinen Ablaß die vorgeschriebene bischöfliche Genehmigung einzuholen.

„Hugo hörte im Anfang, so lange seiner Jurisdiktion kein Abbruch geschah, nicht ungern der neuen Predigt des Evangeliums zu, und als der genannte päpstliche Ablaßkrämer ihn umging, kamen ihm die Eidgenossen gerade gelegen; sie spielte er mit Erfolg gegen Rom aus und hetzte sogar Zwingli persönlich zum Widerstand."

Bullinger berichtete darüber, Hugo habe seine Boten und Briefe an Zwingli und andere Pfarrer geschickt und ihnen geboten, sie sollten dem Mönche den Zutritt in ihre Kirchen nicht gestatten. Der Bischof, der in dem Handel einen Eingriff in seine Rechte sah und eifersüchtig seine Selbständigkeit gegenüber Rom wahrte, ersuchte den Rat von Zürich, dem Sanson den Einzug in die Stadt zu verbieten, und beim Nuntius dahin zu wirken, daß jener vom Papst zurückgerufen und zur Verantwortung gezogen werde, was ihm in Rom sehr übel vermerkt wurde. Ja, der Generalvikar von Konstanz gab sogar Zwingli den Wink, der Bischof möge die „Überordnung" des Papstes nicht erleiden und wolle dem Zwingli in dieser Sache mit aller Treue beistehen. So stand Hugo mit den meisten deutschen Bischöfen, nicht ohne innere Freude über die Opposition gegen das Ablaßwesen den ersten Anfängen der Reformation zuwartend, ja sympathisch gegenüber, und alles hing davon ab, in welchem Lichte ihm seine nächsten Ratgeber diese Bewegung vorführten.

Das kam zunächst seinem Generalvikar zu, und diese wichtige Stelle bekleidete damals der Dominikaner *Johannes Faber* von Leutkirch, Württemberg, der sich bald als der gewandteste und gefährlichste Gegner der Reformation zeigen sollte. Faber, ausgezeichnet durch Talente und Gelehrsamkeit, klug, ehrgeizig, sehr betriebsam nach allen Seiten, in den Wissenschaften und Amtsgeschäften gewandt, von den Humanisten als Gönner und Förderer ihrer Studien verehrt, und als geistreicher Mann gepriesen, auch mit Erasmus, Vadian und Zwingli im Briefwechsel, rühmte

sich als Anhänger der neuen Theologie und ließ doch schon frühe sein Unbehagen gegen Luthers rücksichtsloses Vorgehen durchblicken. Zwingli traute diesem Kommissär des Papstes trotz aller Freundlichkeiten schon seit dem Sansonhandel nicht mehr.

(Schluß folgt.)

Von Konstantin zu Augustinus.

(Gedanken zur Entstehung der mittelalterlichen Gottesstaatsidee.)

Von *Arthur Jäggli*, stud. theol.

> Alles Große und Gute, über welchem unsere Zeit steht und da ist, ist allein durch die Aufopferung der Vorwelt für Ideen wirklich geworden.
> (Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.)

Die Zeit ist gekommen, da der Historismus ins Grab sinkt. Die Menschen haben eingesehen, daß er der Totengräber frischquellenden Lebens ist, daß die Vergangenheit die Gegenwart verschlingt und unter dem Aschenregen der stetig sich häufenden Geschichtskenntnisse das Leben zur Wüste wird. Geschichts-*Er*kenntnis dagegen macht das Leben fruchtbar, weit und reich. Das heißt aber: die Geschichte muß Gegenstand des Erlebens sein, nicht für den bloß betrachtenden Verstand sondern für die wertende Vernunft. In jedem Menschen wird die Geschichte von neuem lebendig, wenn er in unablässiger Arbeit die geschichtliche Wirklichkeit zu persönlichem Eigentum gestaltet. Unser Leben weitet sich und unsere zeitbegrenzte Gegenwart wird inhaltreicher, wenn wir aus dem Strom der Geschichte die zeitüberlegenen Werte herauszuarbeiten vermögen, die unser Leben tragen. Das Kriterium eines Geschichtsforschers mag künftig sein, ob er bei aller Einfühlung in die Vergangenheit dieses Ziel als Leitstern seiner Arbeit nicht aus den Augen verliert.

Dasselbe gilt natürlich auch von der Geschichte der christlichen Religion. Der Forscher wird sich auch hier vornehmlich an die Knotenpunkte halten, wo neue Lebenstypen des christlichen Glaubens sich ans Licht ringen und das „Wesen" des Christentums eine Bereicherung erfährt. Es ist nicht zufällig, wenn diese „schöpferische Entwicklung" der Geschichte allezeit nur durch Tat- und Geistmenschen zum Ausbruch kommen kann.

Wenn ich in den folgenden Seiten vor einem solchen Knotenpunkt betrachtend Halt mache, liegt es mir dennoch fern, damit unser Wissen zu vermehren. Ich habe mir darin zunächst nur mir selbst Klarheit verschaffen wollen, und hoffe, auch im Leser frisches Interesse und innere Sympathie zu wecken für diese entscheidenden Zeiten und neubildenden Kräfte der christlichen Religion.

Die *Stellung Konstantins*[1]) *zum Christentum* scheint nie zu einer völligen Aufhellung gelangen zu können. Daß Konstantin nicht ausschließlich vom religiösen Gefühlsstandpunkt aus handelte, sondern vielfach von Interessen der Politik geleitet war, ist von Burkhardt zur Genüge und mit überzeugender Klarheit dargetan worden. Und doch wird Konstantin in einem gewissen Grade aus dem Gemeingut seiner Zeit geschöpft haben, die eben die Signatur des Religiösen trug. Nicht Sonnenkultus und nicht verblaßter synkretistischer Monotheismus hätten ihn zur Bevorzugung der Einen Religion geführt. Sicherlich wäre er nicht über eine religiöse Umsäumung und Verbrämung seines Weltbildes hinausgekommen. Ohne seine ideelle und innerliche Anteilnahme[2]) an der folgenschweren Umgestaltung der religiösen und soziologischen Konstellation wäre aus der Anerkennung und Duldung nicht ein Privilegium und ein Rechtstitel geworden, wäre die rasche Anhäufung eines für den Staat toten Gutes in der Hand der aufstrebenden Bischöfe und der Kirche, diese Begünstigung eines Staates im Staate, eine unerklärliche Unvorsichtigkeit des universalen Imperiums gewesen. Wie erklären wir uns ferner die steigende Machtbefugnis des Episcopates, in dem sich Konstantin eine kontrollierbare gefügige Kohorte von höchsten Staatswürdenträgern erzog? In einem solchen Vorgehen verrät sich kluge Staatsweisheit und bewußte Taktik, nicht bloß ein Nichtanderskönnen, nicht ein erzwungenes Jasagen zu einer Bewegung, die ihm über den Kopf gewachsen war oder „die Vollstreckung einer durch den Gang der Ereignisse geforderten Wendung der Dinge, die auch ohne Konstantin eingetreten wäre".[3]) Ich glaube, man ist zum Urteil berechtigt, daß Konstantins Verhalten zum Christentum sich gründet auf eine *innere Übereinstimmung ihres höchsten soziologischen Wertes,* auf einen Zusammenklang ihrer gedanklichen Motive. Durchsichtig wird Kon-

[1]) Das Buch von Ed. Schwartz: Kaiser Konstantin u. die Kirche, 1913, war mir nicht bekannt. [2]) Boissier: la fin du paganisme I p. 26: Ce n'est pas là l'attitude d'un politique indifférent, qui veut se tenir entre tous les cultes et ne se décider pour aucun. [3]) Wernle, Einführung ins theol. Studium 2. Aufl. 1908, p. 196: ebenso Wendland, Hell.-röm. Kultur 2. Aufl. p. 254. Burckhardt hält die Theokratie, die sich herausbildete, für das „große, notwendige Resultat eines weltgeschichtlichen Prozesses."

stantins Tun allein, wenn die *Idee der Einheit* als teleologisches Prinzip ihm zu Grunde liegt und er hieraus die Richtungslinien für sein Handeln gewinnt. Ihm war, wie seinem großen Vorgänger, Diokletian, die Macht alles; in der römischen Imperialidee, die ihn erfüllte mit heiliger Ehrfurcht vor dem glanzvollen Vermächtnis, in der er in frommer Anwandlung das Höchstgültige und Geistbewältigende erkannte: in dieser Idee sah er zugleich eine hohe Aufgabe, eine religiöse Pflicht, der er genügen mußte, um sie auf das Bewußtsein der Nachwelt weiter zu leiten und wirken zu lassen. Denken wir uns den Heiden Konstantin von dieser gewaltsam zwingenden Einheitsidee, diesem Machttraum des Römerstolzes, durchdrungen — und alle seine Handlungen fließen sinnvoll aus dem intelligibeln Grund seines Wesens. Hätte er die siegreich zur Einheit aufstrebende Kirche nicht zum Vorbild für sein eignes Tun nehmen sollen? Was lag näher, eine zerflossene, wirre Masse wie die synkretistisch-neuplatonische Marktphilosophie in Bewegung setzen zu wollen — das hatten seine Vorgänger vergeblich versucht — oder die wohlgeordnete philosophisch und gesetzlich zielfeste Macht einheitlich zu konsolidieren und seinen Plänen zu unterwerfen?

Von seiner Einheitsidee aus, die ihm in religiöser Verklärung vorleuchtete, und ihn auf ein festes Ziel hin handeln ließ, war die Antwort ohne weiteres gegeben.[1]) Konstantin begünstigte und anerkannte das Christentum, weil er sein Streben nach Uniformität durch die einheitliche Kirche gestützt sah.[2]) Das „l'état, c'est moi" erzeugte und legitimierte in ihm den Gedanken des „l'église, c'est moi".[3]) Der universale Staatsgedanke

[1]) Der vorliegende Versuch will dartun, wie die genuin christliche Einheitstendenz (schon in I. Cor. 12, 27, Röm. 12, 5 die tastende Idee eines Gottesstaates, der die sittliche Aufgabe in sich birgt, die Welt in ein σῶμα Χριστοῦ umzugestalten) sich im „geistlich interessierten" Kaisertum Konstantins mit der römischen Kulturidee kreuzt, wie aus dieser Verquickung notwendig die Keime der Ideenwelt und theokratischen Einheitskultur des Mittelalters sich loslösen. [2]) Tröltsch (Soziallehren der christl. Kirchen p. 88 Anmerkg.) spricht von einer „Einheitsreligion, die das Kaiserreich als Korrelat forderte". Wendland (a. a. O. p. 255) bringt die Einheit des Weltreichs, den Gedanken von der Einheit des Menschengeschlechts und die Einheit der Reichsreligion in gegenseitige Beziehung. [3]) Harnack („Staat und Kirche bis zur Gründung der Staatskirche" in „Kultur der Gegenwart" I, IV, 1. p. 132) meint ungefähr desselbe: Hätte K. das (die privilegierte Staatskirche) nicht gewollt, und wäre er an dieser Entwicklung innerlich weniger beteiligt gewesen, als er es augenscheinlich war — er hätte doch nicht anders gekonnt. Nicht nur das Wesen der Kirche, die er anerkannt hatte, zwang sie ihm auf: Noch mehr wurde sie ihm aufgenötigt durch den ihm selbstverständlichen Anspruch, daß er nun als Kaiser auch ein Recht der Aufsicht und Leitung über diese Kirche habe.

führte ihn zur universalen Staatskirche, weil diese die dominierende Macht des Alleinherrschers popularisieren und veranschaulichen sollte. Hier fühlte er sich in der Rolle eines „Bischofs des Äußern", der eine möglichst große Zahl unter seinem einheitlichen Scepter vereinigen möchte.[1]) Mit genialem Blick und staatsmännischem Griff erfaßte Konstantin die Situation. Er sah die furchtbare Gefahr, die in dieser geschlossenen Einheit der Kirche ihm heranwuchs. Er hob sie auf, indem er die Kirche „als neue religiöse und soziale Einheitsmacht" (Müller) mit den Staatsinteressen verflocht.[2]) Darum strebte er von der synkretistischen Duldungspolitik zur Alleinprivilegierung der Kirche. Das alles aber wäre nicht motiviert, wenn in ihm nicht die imperiale Einheitsidee und nur sie lebendig gewesen wäre. Denn ein volles Verständnis für den religiösen Wert des Christentums gieng dem Manne sicher ab, der sich vom Synkretismus nur durch eine tiefer, rätselvoller und superstitiöser empfundene Gottesfurcht entfernte.[3]) Das Christentum ist ihm durchaus Mittel zum Zweck, wenigstens am Anfang. Daß es ihm allmählich Erfüllung seiner Sehnsucht wurde, das liegt in der geheimnisvollen Macht des Christentums.[4]) So ist Konstantin geradezu ins Christentum als Religion hineingewachsen. Daß seine Rivalen zufällig das Heidentum begünstigten und Konstantin in ihnen zugleich das Heidentum bekämpfen mußte, scheint zum Erfolg das Wesentliche beigetragen zu haben. „Seine Kriegszüge wurden Kreuzzüge des Herrn Christus gegen seine Feinde, die Bischöfe scharten sich in seinem Heerlager um sein Zelt, wie die Priester Israels um die Bundeslade."

[1]) Vgl. seinen Brief nach Alexandria. [2]) Ich sehe aber in der Tat Konstantins nicht bloß die „äußere Verwirklichung des in der Kirche vorhandenen Einheitstriebes" (Müller, K. G. p. 216) sondern ebenso stark eine Durchkreuzung ihrer genuinen Tendenzen durch staatliche, eine Verschiebung ihres rein religiösen Interesses. [3]) Ich unterschreibe daher nicht Zahns lutherische Behauptung („Aus dem Leben der alten Kirche" p. 252): „Der Staat bedarf der Religion nach Konstantin durchaus." — Es war bei Konstantin kein religiöser Grund, wonach er sich als „Werkzeug Gottes" gefühlt hätte, sondern eine momentane kulturell-politische Lebensnotwendigkeit. Wenn er einmal nach Alexandria schrieb: Was die dreihundert Bischöfe in Nicäa beschlossen haben, ist nichts anderes, als Gottes Ratschluß, so giebt er hier sehr klug eine landläufige Anschauung der sakramentalen Kirche wieder, die er persönlich gar nicht geteilt zu haben braucht. [4]) Die äußerst klaren Ansichten Boissiers („la fin du paganisme" I), den ich nachträglich kennen lerne, kann ich nur teilen, besonders seine Darstellung der Entwicklung in Konstantins Charakter von dem halb christlichen Mailänderedikt zur äußern und innern Herrschaft über die Kirche (Aufforderung zur Synode von Tyrus!) und zum Standpunkt, wo ihm die Kult- und Lehreinheit der Kirche als Gewissenspflicht und Mittel zur Besänftigung Gottes erschien und nicht mehr bloß als Glück des Reiches. Dann hätte die religiöse und abergläubische Seite in Konstantins Charakter gesiegt.

(Schubert). Schon früh mußte so Konstantin als Verfechter der christlichen Religion erscheinen, während er im Christentum der Kirche nur das gesamte Ethos, die weltgestaltende Kraft hochschätzte. Die christliche Kirche, die er seiner Idee dienstbar zu machen wußte, führte ihn, ohne daß er es merkte, auch zum christlichen Gott, zum Einen allmächtigen Herrschergott, in dem er ein himmlisches Vorbild seiner eigenen universalen Erdenherrschaft verehrt haben mag.[1])

Dem Streben Konstantins zur Einheit kam nun das Christentum entgegen, indem es diesem Zusammenklang staatlicher, sakramentaler und doktrinaler Einheit die *religionsphilosophische Sanktion* gab. Es mußte für den byzantinischen Herrscher von Bedeutung sein, wie sich seine Hoftheologen zur Staatsidee stellten. Und da beobachten wir auch in dieser „Väterphilosophie" ein geschicktes, oft byzantinisch-charakterloses Sich-Anschmiegen an die Staatsgewalt. Die Kirche vergißt ihre Freiheit jenseits von Staat und Kultur. Man bemüht sich redlich und — abgesehen von bedenklichen Urteilsschwankungen, den letzten Nachwirkungen des rigoristischen Welthasses des Montanismus und der heroischen Weltüberlegenheit und Weltindifferenz des Evangeliums — mit Erfolg, die Kaisergewalt aus den Verknotungen mit dem relativen Naturrecht zu lösen, aus der Flut der Verworrenheiten und des Unzulänglichen herauszuheben und in die Nähe des Vollgültigen, Göttlichen zu rücken.

Der *Standpunkt des Glaubens, der Gott allein die Ehre giebt,* ihn allein als das wahrhaft Wirkliche gelten läßt, ist das im Christentum siegreich gewonnene Zentrum, von dem aus die peripherische Welt betrachtet wird. Der Christ muß die „Welt" irgendwie entwerten, ihren Wertgehalt wenigstens herabsetzen. Dieses wahrhaftige theozentrische Glaubensbedürfnis hat er immer empfunden; es leitet ihn heute noch, wenn er einen mechanistischen Monismus oder ästhetischen Pantheismus, „den Tod aller wirklicher Religion",[2]) ablehnt, um Platz zu bekommen für das schöpferische Eingreifen einer Welt göttlicher Kräfte, um aus dem weltverschiedenen Gott Kraft zum Widerstand gegen den bloßen Weltlauf zu schöpfen. Diese Weltentwertung durch den Glauben findet ihren Ausdruck in der *Theorie des relativen Naturrechts,* eine

---

[1]) Müller (Kirchengesch. I. p. 172) spricht auch von einer „fast unmerklichen Umsetzung der vom Vater überkommenen Religion in die christliche. Mehr und mehr hat er die vollkommenste und wirksamste Verehrung seines höchsten Gottes in derjenigen der Kirche gesehen." [2]) Vgl. Tröltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Augustins Bekämpfung des Pantheismus de civ. d. IV, 12 a. 13.

christliche Einschränkung des Naturgesetzgedankens, wodurch die Stoa in der Soziologie des Christentums ungefähr die Rolle spielt, wie der Platonismus im Dogma: Die Welt ist nicht, wie sie sein sollte; das göttliche Naturgesetz, das reine Vollkommenheitsideal, welches im Dekalog und im Liebesgebot Jesu enthalten ist, hat die Schwachheit und Unzulänglichkeit des Menschen ins Gegenteil verkehrt oder wenigstens verdunkelt. Haltlos tappt dieser im Finstern und hört nur den ewigen Strom der Relativitäten an sich vorüberrauschen.

An der Kaisergewalt allein haftete ein solcher Schimmer göttlicher Absolutheit, ewiger Gültigkeit, daß auch der Christ in ihr den Ausdruck des göttlichen Willens, der göttlichen Einheit sehen mußte. Die christlichen Philosophen des dritten und vierten Jahrhunderts haben denn auch die *Kaisergewalt aus dem göttlichen Naturgesetz selbst begründet.*[1]) Zum wenigsten mußte man sie gelassen hinnehmen als von Gott verordnete Fügung und Glaubensprobe.[2])

In dieser gemeinsamen Kulturidee vom Gottesgnadentum des Kaisers vereinigen sich Christentum und Konstantin. Den byzantinischen Herrschern verlieh dies eine Machtstellung, eine Gewalt über die Gemüter, die über tausend Jahre das Reich zusammenzuhalten vermochte.[3])

Das ist aber auch der Punkt, wo Weltmacht und Christentum in der *abendländischen Entwicklung* alsbald wieder auseinanderklaffen, wie zwei Kometenbahnen, die sich in einem Punkte schneiden, um nie wieder zusammenzutreffen. Denn über dem Imperator stand für das christliche Bewußtsein Gott selbst, von dessen Überfülle der Kaiser seine Macht borgt.[4]) Das kirchliche Selbst-

---

[1]) Die Bewertung des Staates ist von der des Kaisertums streng zu scheiden. Zwar fußt auch sie theoretisch auf der stoischen Staatslehre, in praxi ist sie durch den Gedanken des relativen Naturrechts, durch die dem Christentum angeborene Kulturspröd igkeit und durch einen innern Gegensatz des Christentums zum stoisch-antiken Kulturideal stark modifiziert. In dieser Fassung kennt sie das Mittelalter. Augustin nimmt auch hier eine Sonderstellung ein. [2]) So Paulus und Frühchristentum (Röm. 13, 1—7; II. Thess. 2, 6 ff.; Phil. 3, 20). [3]) Über die Verhältnisse in Byzanz: Gelzer: Byzantin. Kulturgeschichte 1909 p. 88 ff. Sehr schön zu beobachten sind die stark von Rom beeinflußten Kämpfe gegen den Caesaropapismus (Justinian, Leo III) für Freiheit und Suprematie der Kirche (Facundus von Hermiane, Theodoros Studites). [4]) Eicken (System der mittelalterlichen Weltanschauung p. 119): Die Christianisierung des Staates schloß den Untergang desselben in sich. Dagegen kann ich E.'s hegelsche Geschichtskonstruktion nicht teilen, wenn er sagt (p 119): „Der Übertritt Konstantins bedeutete nichts anderes, als die Niederlage des Staates und den Sieg der Kirche, die Niederlage des irdischen Kulturprinzips der klassischen Zeit und den Sieg des übersinnlichen Prinzips der neuen

bewußtsein war auch soweit erstarkt, daß es Gott ausschließlich in der Kirche wirksam sah, sich offenbarend in den geistesstarken Propheten und Asketen, dem sakramentskräftigen Klerus, ja in der unpersönlichen Institution selbst. *Nur unter der Bedingung, daß der Staat die Zwecke der Kirche zu den seinen machte, ließ sie auf ihn einen Abglanz ihres göttlichen Rechtes fallen. In ihr aber entscheidet und gilt allein Gott.*[1]) Mit schroffer Exklusive setzt Chrysostomus die Gleichung: Die Kirche ist Gott. Die Umkehrung der Gleichung lag nahe: Gott ist die Kirche, nichts außer dem. Von dieser Überzeugung aus vermochte sie alle „unbefugten" Eingriffe in ihr Recht niederzuschlagen und von einem göttlichen Müssen getrieben, mit den Mächten der Welt ins Gericht zu gehen.

Dies mußte auch kommen, sobald sich der *theokratische Gedanke* mit Macht hervordrängte und „in das politische und soziale Gebiet hinübergriff" (Tröltsch). Der Gedanke des relativen Naturrechts war im Grund ein Quietiv nicht ein Korrektiv. Er schloß nicht die Möglichkeit in sich, „gestaltend auf die Welt zu wirken, die Menschen zu bessern und zu bekehren." Man ließ die Welt „Welt" sein, d. h. man überließ sie Gottes Gericht.

Der naturrechtliche Gedanke hatte die bedingte Berechtigung der vom Staate repräsentierten Kultur nicht bestreiten können, der theokratische nicht die Notwendigkeit des Staates für den Schutz der überweltlichen Werte der Kirche. Durch die Theokratie ward sich nun die Kirche erst ihrer eigenen Einheit bewußt. Jetzt merkte sie: In ihren Mauern barg sie einen Schatz, aus dem ohne ihr Wissen die weltliche Macht die Weihe und Rechtfertigung ihrer Herrschaft schöpfte: das göttliche Gesetz beider Testamente. Jetzt war das Absolute gefunden. Es lag nicht im Kaisertum, sondern in der jenes innerlich-geistig beherrschenden Kirche. Jetzt war auch die Möglichkeit gegeben, jene Dualität zwischen der staatlichen Kultur und dem christlich-kirchlichen Ethos zu überwinden, nicht indem man das Absolute dem Relativen preisgab, sondern dieses nach jenem normierte. Das ist der Sinn des *christlichen relativen Naturrechtes*, dessen praktische Konsequenzen erst in der mittelalterlichen Kultur möglich wurden. Nur in dieser Form ließ sich die Welt vom kirchlichen Standpunkt aus anerkennen. Sie blieb Vorstufe zum Vollchristentum der Sakramente und der überweltlichen mystischen Gottes-

Zeit", und wenn er spricht von einer Versöhnung der „Gegensätze des weltbejahenden antiken Staates und des weltverneinenden Christentums in der römischen Kirche." Nicht Weltbejahung und Weltverneinung sind hier die Pole, sondern Welt und Gott oder (in der Kirchensprache) weltlich und geistlich. [1]) Vgl. schon Origenes, *κατὰ Κέλσον* V, 37.

liebe. Damit stehen wir ganz nahe bei der thomistischen Stufenethik, die im Mittelalter über den religiös-weltindifferenten und deshalb unpraktischeren Augustinus obsiegte.

Mit der Kraft des Mit-Gott-Verbundenseins, des In-Gott-Gegründetseins erfaßte die von diesem theokratischen Gedanken belebte Kirche ihre weltgestaltende Mission: *Das universale Kaisertum mußte durch die ethisch-sakramentale Einheitskultur ersetzt, in ihren Dienst gezwungen werden.*

Vom tiefsten aller Gedanken war dieser Prozeß begleitet: *Man wagte es wieder, nicht vom Menschen sondern von Gott selbst alles Sein, alles Wertvolle herzuleiten.* Wer dieses tiefste aller Mysterien verstand und schaute, mag gejubelt haben: „Das ist unseres Lebens Größe und Tiefe, daß dieser Ruf Gottes in ihm klingt, dieser Gedanke Gottes in ihm schafft".[1])

Auf den Kern dieser Religiosität, vor der Konstantins Staatskirchentum versagte, stoßen wir bei *Augustinus.* (Schluß folgt.)

Zur Zürcher Bibelübersetzung.[2])

Zum Verständnis des Wortes ἐπιούσιος im Unservater.

Der Unterzeichnete erlaubt sich, in der Verhandlung über das vielumstrittene Wort ἐπιούσιος in der vierten Bitte des Unservaters (Matth. 6, 11. Luk. 11, 3) ebenfalls seine Ansicht auszusprechen, gemäß dem bekannten Rezept des Lukas (1, 1 ff.): Da viele es unternommen haben, eine Erklärung dieser Dinge aufzusetzen . . . , so hielt auch ich für gut usw.

Auch nach meinem Gefühl ist die Übersetzung jener Bitte bei Matthäus: Unser Brot für morgen gieb uns heute schon, dem Sinne nach unpassend. Unsere religiöse Empfindung sträubt sich dagegen. Da jedoch von Dr. Bolliger in dieser Zeitschrift und von Pfr. Schlatter im Kirchenfreund schon vieles in dieser Richtung gesagt worden ist, so verzichte ich bis auf weiteres auf eine ausführliche Darlegung der allgemeinen religiösen Gesichtspunkte und wende mich zur Aufstellung meines eigenen Erklärungsversuches.

Die Frage nach der wirklichen Bedeutung des Wortes ἐπιούσιος wäre leicht zu beantworten, wenn wir den hebräischen bzw. aramäischen Ausdruck kennten, welcher in der Urgestalt des Ge-

[1]) Aus: Ragaz, Dein Reich komme.

[2]) Vgl. 1913 S. 78, 204 u. 276: Prof. Dr. L. Köhler, Prof. Dr. Schmiedel und Pfr. Dr. Bolliger. — Weitere Arbeiten aus verschiedenen Federn folgen in den nächsten Heften.

betes gestanden hat. Man wird sich darum immer wieder genötigt sehen, diesem Ausdruck nachzuspüren, welcher den griechischen Übersetzer darauf geleitet hat, ein so ungewöhnliches Wort wie ἐπιούσιος zu seiner Wiedergabe anzuwenden. Man hat dafür מחר (morgen) in Vorschlag gebracht, welchem im Griechischen ἡ ἐπιοῦσα (der kommende Tag) entspricht; und davon soll ἐπιούσιος abgeleitet sein. Und es scheint in der Tat nach den sprachlichen Gesetzen weitaus das Korrekteste zu sein, ἐπιούσιος irgendwie von ἐπιέναι (hinzugehen, herankommen) abzuleiten. Vom philologischen Standpunkt aus kommen anderweitige Ableitungen, wie z. B. die beliebte von ἐπὶ οὐσίαν oder dergleichen kaum in Betracht.

Dennoch ist es für das Sprachgefühl des Griechen nicht ohne weiteres klar, daß ἐπιούσιος von ἡ ἐπιοῦσα (scil. ἡμέρα) kommen müsse. Bolliger weist mit Recht darauf hin, daß ein anderweitiges Beispiel für eine ähnliche Ableitung speziell aus dem Femininum eines Partizipiums bis jetzt nicht nachgewiesen ist. Der Anklang von ἐπιούσιος speziell an das Femininum ἐπιοῦσα ist nur zufällig. Die Wortbildung selbst führt auf das Partizipium ἐπιών, ἐπιοῦσα, ἐπιόν, zunächst ohne jede Differenzierung des Geschlechtes zurück, wie ἑκούσιος auf ἑκών, ἑκοῦσα, ἑκόν, oder ἐθελούσιος auf ἐθέλων, ἐθέλουσα, ἐθέλον. Daß nun zu dem an und für sich geschlechtlosen ἐπιών in ἐπιούσιος das Femininum ἡμέρα zu ergänzen sei, lag nicht ohne weiteres auf der Hand. Der Gebrauch des Partizipiums ἐπιών ist, wie jedes ausführlichere griechische Lexikon lehrt, ein mannigfaltiger. Es heißt allgemein: der Hinzugehende. Dann wieder: der erste beste, jeder beliebige. Τὸ ἐπιόν: das, was einem gerade einfällt. Ὁ ἐπιών: der Angreifer. Τὸ ἐπιόν: die Zukunft. Τὰ ἐπιόντα: das Folgende (d. h. was in der Rede oder in der Schrift nachfolgt). Ὁ ἐπιών: der Nachfolger. Eine Ableitung ἐπιούσιος kann ebenso gut wie auf ἡ ἐπιοῦσα (ἡμέρα) auf irgend eine dieser übrigen Bedeutungen des Participiums sich beziehen. Mit andern Worten: Man kann zu dem vorauszusetzenden ἐπιών (bzw. ἐπιοῦσα, ἐπιόν) ebenso gut statt ἡμέρα irgend ein anderes Substantivum ergänzen, z. B. ἀνήρ, πολέμιος, λόγος, χρόνος. Es kommt in unserem Falle nur darauf an, was von allen diesen Möglichkeiten für den Sinn unserer Bitte am besten paßt.

Ein Beweis dafür, daß die Ergänzung von ἡμέρα gar nicht so selbstverständlich ist, liegt darin, daß während des Altertums, als das Griechische des neuen Testamentes noch eine lebendige Sprache war, so weit wir wissen, nur selten jemand auf den Gedanken kam, das Wort ἐπιούσιος auf den kommenden Tag, die ἐπιοῦσα ἡμέρα zu beziehen. Die wenigen Spuren einer solchen Erklärung

sind: das Hebräer-Evangelium mit seinem מחר, und die koptische Übersetzung mit ihrem panem crastinum. Wenn das Hebräer-Evangelium durch das, was man sonst von ihm kennt, eine vertrauenerweckendere Größe wäre, so könnte man die Vermutung für wahrscheinlich halten, daß hier ein Überrest von Kenntnis des wirklichen Wortlautes in der aramäischen Grundschrift unserer Evangelien vorliege. Aber, da sich sonst auch gar nichts findet, was gegenüber dem Hebräer-Evangelium ein solches Vertrauen rechtfertigen würde, so liegt es näher, anzunehmen, daß jenes מחר eine Rückübersetzung aus dem *ἐπιούσιος* unserer Evangelien ist.

Im Übrigen stand man allerdings schon im griechischen Altertum, so weit wir sehen, vor dem Worte *ἐπιούσιος* ratlos da und suchte meistens ein *ἐπὶ οὐσίαν*, oder so etwas, darin. Der Kreis, für welchen der griechische Übersetzer diesen Ausdruck formulierte, und bei welchem er auf ein sofortiges Verständnis rechnen konnte, scheint somit von Anfang an ein beschränkter gewesen zu sein oder nicht sehr lange gedauert zu haben. Das Verständnis des Wortes ging so gründlich verloren, daß dasselbe heutzutage durch lange Verhandlungen gleichsam wieder neu aufgesucht werden muß.

Wenn wir nun als aramäisches Original für *ἐπιούσιος* das Wort מחר ablehnen müssen, um der unpassenden Bedeutung willen, so sind wir genötigt, nach einem andern hebräischen bzw. aramäischen Ausdruck zu suchen, dessen Äquivalent *ἐπιούσιος* wäre.

Als passender hebräischer Ausdruck ist z. B. in Vorschlag gekommen, gemäß Spr. 30, 8: לֶחֶם חֻקִּנִי (das Brot, welches uns gebührt), was dem Sinne nach sehr passend sein könnte. Doch ist nicht abzusehen, wie es von da aus zu der Übersetzung *ἐπιούσιος* kommen könnte.

Ich erlaube mir, zur Erklärung von *ἐπιούσιος* einen andern Vorschlag zu machen. Da es unzweifelhaft ist, daß *ἐπιούσιος* mit dem Verbum *ἐπιέναι*, speziell mit dem Participium *ἐπιών*, zusammenhängt, und dieses „hinzugehend" bedeutet, so ist anzunehmen, daß dem Übersetzer im Aramäischen ein Ausdruck vorlag, der eine ähnliche Bedeutung hatte. „Gehen" heißt hebräisch הָלַךְ, aramäisch gleicherweise הֲלַךְ. Denken wir uns nun zunächst den aramäischen Wortlaut: הב לנא יומא דין (oder לחמנא הֲלָכָא (הֲלָכְנָא so könnte das auf deutsch etwa heißen:

Unser laufendes Brot gieb uns heute.

לֶחֶם הַלֵּךְ oder aramäisch לחמא הֲלָכָא wäre also im gleichen Sinn „das laufende Brot", wie wir vom „laufenden Tag", von den

„laufenden Ausgaben", „laufenden Bedürfnissen" und dergleichen reden, und wie sich dieser Ausdruck auch in dem modernen Latein findet: anni currentis, und in der Kaufmannssprache: Conto-Corrent, Corrent-Ausgaben, bzw. -Einnahmen.

Daß ein solcher Sprachgebrauch im Hebräischen und Aramäischen wohl denkbar ist, dafür haben wir gewisse deutliche Spuren. Ich erinnere an einen Gebrauch von הלך, der im biblischen Hebräisch geläufig ist, nämlich den des Infinitivus absolutus הָלוֹךְ in Redensarten wie Gen. 26, 13: וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְגָדֵל (und er ward immer größer). Gen. 8, 3: וַיָּשֻׁבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ הָלוֹךְ וָשׁוֹב (und die Wasser verliefen sich immer mehr von der Oberfläche der Erde). Ebenso das Participium הֹלֵךְ z. B. 1. Sam. 17, 41: וַיֵּלֶךְ הַפְּלִשְׁתִּי הֹלֵךְ וְקָרֵב (und es näherte sich der Philister immer mehr und mehr).

Hier hat also das Verbum הלך, speziell auch das Participium הֹלֵךְ die Bedeutung: fortlaufend, immer vor sich gehend, durchgängig.

Nahe damit verwandt ist die Bedeutung des im mischnischen Judentum sehr gebräuchlichen Wortes הֲלָכָה (aramäisch הֲלָכְתָא) eigentlich „Gang", dann aber: das was gäng und gäbe ist, was durchgängig gilt, gesetzliche Ordnung, Brauch. Halacha ist der allgemein bekannte Name für diejenigen Teile der geoffenbarten Religion, welche einen gesetzlichen Charakter haben und die sittlichen, religiösen und kultischen Vorschriften enthalten, während die Haggada im Gegensatz dazu dasjenige enthält, was von erzählendem, geschichtlichem Stoff in der Synagoge überliefert wird. Der Ausdruck הלכה für Gesetz, Brauch setzt aber einen entsprechenden Gebrauch des Verbums הלך voraus. הלך konnte also heißen: es geht, d. h. es geschieht durchgängig, es ist der Brauch. So auch das Participium הֹלֵךְ: durchgängig, gebräuchlich.

Nicht weit von den angeführten, durch den biblischen und nachbiblischen Sprachgebrauch erwiesenen Bedeutungen von הלך bzw. הלכה liegt das, was als die Bedeutung jenes לחמא הֲלָבָא welches ich für ἄρτος ἐπιούσιος vorläufig supponiert habe, angenommen werden müßte: das laufende Brot, d. h. dasjenige Brot, welches gemäß dem Fortschritt der Zeit auf den gerade vorliegenden Moment jeweilen vorhanden sein sollte.

Man verstehe mich jedoch wohl. Ich möchte nicht behaupten, daß es im Original wirklich gelautet habe: לחמא הלכא das laufende Brot. Denn das Participium הָלֵךְ in diesem Sinne könnte

kaum direkt auf das Substantivum לחם (Brot) bezogen werden. Dagegen läßt sich zu einem solchen „laufend" leicht ein Substantivum von allgemeiner Bedeutung ergänzen, wie in den schon erwähnten Ausdrücken: der laufende Tag, die laufenden Einnahmen oder Ausgaben, die laufenden Bedürfnisse, Anforderungen u. dgl.

Ich möchte darum statt לחמא הלכא für die Rekonstruktion des aramäischen Originals vielmehr einen andern Ausdruck in Vorschlag bringen, etwa: לחמא דהלכא d. h. das Brot des laufenden (scil. Bedürfnisses). oder לחמא דכהלכא (oder דלהלכא) das Brot, welches dem laufenden (Bedürfnis) entspricht; oder nach dem Muster der hebräischen Redensarten mit לְפִי: לחמא לפום הלכא das Brot nach Maßgabe des laufenden (Bedürfnisses).

Der griechische Übersetzer, welcher ein לחמא דכהלכא oder ähnlich vor sich hatte, suchte auf eine möglichst gewissenhafte Art sich damit abzufinden. Er wählte für הָלַךְ ein griechisches Wort, welches etymologisch möglichst genau entsprach. Das aramäische הלך (gehend) führte ihn anf das griechische *ὁ ἐπιών, τὸ ἐπιόν*, der, das Hinzugehende, Herantretende. Wenn dabei etwas zu ergänzen war, so konnte wie im Aramäischen hinzugedacht werden: Bedürfnis. *Τὸ ἐπιόν* wäre also fast so viel wie *τὸ ἐπιὸν χρέος*, das im gegebenen Moment herantretende Bedürfnis. Der Sinn von *ἐπιέναι* könnte hier sogar an diejenige Bedeutung streifen, wornach *ἐπιέναι* heißt: feindselig angreifen, invadere. Das herantretende Bedürfnis ist dasjenige, welches augenblicklich Sorge erweckt und zur Abwehr auffordert.

Von einem solchen *ἐπιών* ist nun das Adjektivum *ἐπιούσιος* in korrekter Weise abgeleitet: das, was dem herantretenden (Bedürfnis) entspricht. *Ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος* kann umschrieben werden: *Ὁ ἄρτος ὁ εἰς τὸ ἐπιὸν χρέος.*

Auf solche Weise hat der griechische Übersetzer eine möglichst getreue Wiedergabe jenes aramäischen Ausdrucks לחמא דכהלכא (oder ähnlich) versucht und auch, wie wir zugeben müssen, annähernd erreicht. Wir können auch den griechischen Wortlaut *ἄρτος ἐπιούσιος* nahezu am zutreffendsten übersetzen: Brot für das *laufende* Bedürfnis.

Ist nun die bisher gegebene Erklärung richtig, so ist von den alten Übersetzungen des neuen Testamentes das Wort *ἐπιούσιος* am korrektesten durch die sogenannte sahidische Übersetzung wiedergegeben worden: panem venientem. Auch die Übersetzung der Peschito: לחמא דסונקנן (das Brot unseres Bedürfnisses), ist sachlich nicht unzutreffend, nur daß der spezielle Begriff von *ἐπιέναι* (herantreten) nicht ausgedrückt ist.

Die gefundene Bedeutung von ἄρτος ἐπιούσιος: Brot, welches dem herantretenden Bedürfnis entspricht, paßt für den Text des Matthäus (6, 11) wie des Lukas (11, 3).

Ich bin dankbar, wenn die vorstehenden Aufstellungen von den Sachverständigen geprüft werden und deren Urteil zu meiner Kenntnis kommt.

Maur, den 13. Dezember 1913. *G. Kuhn*, Pfarrer.

Nochmals „Unser tägliches Brot".

Von Dr. *A. Debrunner* in Basel.

Mein Artikel über das Wort epiūsios in der Brotbitte des Unservaters (Glotta IV S. 249–253) ist von Schmiedel im 5. Heft des Jahrgangs 1913 der „Schweiz. theol. Zeitschrift" einer eingehenden Kritik unterworfen worden (S. 1—16 des Separatabzugs, nach dem ich im Folgenden zitiere). Seine Ausführungen veranlassen mich zu einer Replik, weil m. E. Schmiedel seine Leser einseitig und ungenau unterrichtet hat. Ich beabsichtige hier nach einer kurzen Zusammenfassung meiner Beweisführung Schmiedels Einwendungen zu besprechen und dann meinerseits seine Beweisführung zu untersuchen.

Der Gang meiner Erklärung in der Glotta war folgender: epiūsios soll gedeutet werden als „für den betreffenden Tag bestimmt" auf Grund einer Ableitung von epi „auf" und hē ūsa (hēmerā) „der seiende = der betreffende (Tag)". Dazu ist der Nachweis erforderlich, daß a) hē ūsa die genannte Bedeutung haben kann, b) daß die Art der Ableitung möglich ist, c) daß das i von epi nicht ausfallen mußte. Zu a) führte ich aus: hē ūsa hēmerā kommt einmal bei Sophokles so vor; für die neutestamentliche Zeit ist der Ausdruck nicht belegt, aber als möglich anzusehen, weil tū ontos mēnos „im laufenden Monat" in Papyri etwas ganz gewöhnliches ist; die Weglassung von „Tag" hat beste Parallele in hē epiūsa „der folgende (Tag)". b) Dieser Punkt ist von Schmiedel nicht angefochten worden; ich weise aber nochmals hin auf die sehr geläufigen gleich gebildeten Wörter epeteios, epi-mēnios, eph-ēmerios „für ein Jahr, einen Monat, einen Tag bestimmt". Zu c) bemerkte ich: Die hellenistische Sprache hat allgemein mehr und mehr das Bestreben, auch innerhalb des Kompositums die Wörter von ihrer Umgebung unabhängig zu machen: im Besondern hatte epiūsios eine *klangliche* Stütze an periūsios, und als Augenblicksbildung (Origenes) wird es gerechtfertigt durch zwei treffliche Parallelen, nämlich durch das ein-

malige epi-etēs „diesjährig“ bei Polybius und durch das einmalige epi-ēmerinos „am Tag“ in einem gnostischen Zauberpapyrus.

Wie urteilt Schmiedel über diese Darlegung? „Lauter Vermutungen . . ., von denen immer eine auf die andere aufgebaut ist“ (S. 7 = 211); „da sie auf lauter unbewiesenen Voraussetzungen ruht“ (S. 15=219); vgl. auch S. 12=216. Gegen a) hat er nichts einzuwenden, als daß ich bloß *vermute*; er betrachtet also eine Sophoklesstelle als Vermutung und Analogieschlüsse, die ich selbst ausdrücklich als solche gekennzeichnet hatte, als unbrauchbar. Hauptsächlich aber greift er Punkt c) an. Er bestreitet, daß die Evangelisten das Wort geschaffen haben, und erklärt, der Ausdruck sei in heidenchristlichen Gemeinden längst eingebürgert gewesen; statt des Beweises finde ich freilich nur — rhetorische Fragen (S. 9 = 213) und den daraus gewonnenen Schluß, ich mache mir eine falsche Vorstellung. Übrigens macht es für die Elisionsfrage wenig aus, ob das Wort von einem Evangelisten gebildet wurde oder schon einige Jahrzehnte existierte (für letzteres spricht jedenfalls das Fehlen eines vom Unservater unabhängigen Beleges nicht). Sodann läßt Schmiedel die beiden angeführten Parallelen nicht gelten (von der allgemeinen Tendenz der damaligen Sprache schweigt er). Freilich jener Zauberpapyrus stammt erst aus dem 4. Jahrhundert und ist nicht in tadellosem Griechisch geschrieben; aber die Parallele behält doch einigen Wert, wenn sie durch epietēs gestützt wird. Allerdings denkt Schmiedel auch über epietēs anders: Er führt die Nichtelision auf den alten konsonantischen Anlaut (v) von etos „Jahr“ zurück, dessen Nachwirkung sich gerade in der Zeit des Polybius in der häufigen Schreibung hetos zeige (S. 10 = 214). Dazu ist zu bemerken, daß diese alte Ansicht von der Nachwirkung des v in hellenistischer Zeit unter den Sprachforschern kaum mehr einen vereinzelten Vertreter findet (Nachwirkung in spätern *Neubildungen* wird überhaupt niemand annehmen), und daß auch ein anlautendes h niemals die Elision verhindert. Schmiedels Auffassung ergiebt folgenden historischen Verlauf: in epeteios „jährlich“, das seit Äschylus häufig vorkommt, fehlt jede Spur des alten v; wenn aber Polybius 300 Jahre später neben dem ihm wohlbekannten epeteios ein neues Wort bilden will, ist der ausgestorbene Konsonant plötzlich wieder da.

Soviel zur Charakterisierung des Schmiedel'schen Angriffs; ebenso lehrreich ist aber eine Untersuchung „des direkten Beweises für die Richtigkeit“ seiner Ansicht (S. 4=208): Das Hebräerevangelium, in dem nach einer Notiz des Hieronymus „unser Brot für morgen“ stand, sei das Evangelium der aramäisch redenden Judenchristen, das zwar ziemlich stark sagenhafte Züge enthalte,

aber doch andere Abschnitte, z. B. das Unservater, in ihrer ursprünglichen Gestalt bewahrt haben *könne* (S. 4). Selbst im schlimmsten Fall, wenn nämlich das Hebräerevangelium nach unsern griechischen Evangelien entstanden sei, habe der Verfasser „natürlich“ bei der Übersetzung von epiūsios auf das Unservater, wie er es aramäisch von der ältern Generation seiner Landsleute gelernt habe, zurückgegriffen; wir hätten also im Hebräerevangelium das unübersetzte Wort Jesu.

Als Nichttheologe darf ich mir wohl über diese Behauptungen kein selbständiges Urteil erlauben, sondern bin gezwungen, mir bei den Theologen Rat zu holen. Nun muß es aber Schmiedel besser als mir bekannt sein, daß die Meinungen der Theologen über das Hebräerevangelium und seine Glaubwürdigkeit, besonders soweit Hieronymus in Betracht kommt, so verschieden sind wie nur möglich. Erst kürzlich (1911) hat Alfred Schmidtke in Harnacks „Texten und Untersuchungen“ (Band 37, Heft 1) unter dem Titel „Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien“ eingehend den Nachweis versucht, daß Hieronymus das griechisch abgefaßte und nur griechisch vorhanden gewesene Hebräerevangelium mit dem völlig verschiedenen, aus dem griechischen Matthäus übersetzten aramäischen Evangelium der Nazaräer fälschlich identifiziere und sich über das Nazaräerevangelium nur sehr oberflächlich unterrichtet habe; und in der Rezension dieses Buches in der Theologischen Literaturzeitung (1912, Spalte 456) konstatiert G. Hœnnicke: „Besonders seit Lessing hat man darüber (über die judenchristlichen Evangelien) die verschiedensten Hypothesen aufgestellt, ohne daß man irgendwie zur Einigung, selbst in Hauptfragen, gelangt wäre“; Schmidtke hat „alle Punkte auf diesem äußerst dunklen Gebiet des Judenchristentums erhellt“; „bei dem dürftigen und teilweise widerspruchsvollen Untersuchungsmaterial ist es auch ausgeschlossen, daß man zu unbedingt sichern Resultaten gelangt“; „betreffs des Hebräerevangeliums bleibt immer die Hauptfrage die, inwieweit die Zeugnisse des Hieronymus Glaubwürdigkeit verdienen“. Natürlich kann es manchem Pflicht sein, sich in diesem Wirrwar eine Meinung zu bilden; ob es aber erlaubt ist, auf einen solchen Tatbestand „einen direkten Beweis“ zu begründen, das möge jeder Leser selbst entscheiden. Daß Schmidtke das „morgen“ des aramäischen Evangeliums als Mißverständnis von epiūsios betrachtet (S. 288), wird nach dem Obigen nicht überraschen.

Ich komme daher zu dem Schluß, Schmiedels Deutung sei weder die einzig ernstlich in Betracht kommende, noch durch das Hebräerevangelium direkt bestätigt (wie er S. 12 = 216 sagt),

sondern so gut ich schon in der Glotta von vornherein die Auslegung „unser für den folgenden Tag bestimmtes Brot“ als annehmbar erklärt habe, müßte man meine Ansicht als sprachlich und sachlich *möglich* gelten lassen, und mehr wollte und will ich nicht. Die Folgerungen für die Zürcher Bibelübersetzung brauche ich nicht zu ziehen; nur gestatte man mir noch ein Wort über den Unterschied zwischen Matthäus und Lukas: Der Ausdruck „der betreffende Tag“ war von mir nicht als Übersetzung, wie es Schmiedel S. 7=211 darstellt, sondern nur als Erklärung angeführt, aus der sich für Matthäus etwa „das heutige“, bei Lukas „das tägliche Brot“ ergäbe. Schmiedels Polemik (S. 2=206 und 15=219) gegen „unser *tägliches* Brot gieb uns *täglich*“ kann ich nur als schulmeisterliche Furcht vor der „Tautologie“ und als Verkennung der Gewohnheiten lebendiger, natürlicher Diktion empfinden; auch „unser heutiges Brot gieb uns heute“ hat für mich nichts Anstößiges. Umgekehrt paßt Schmiedels Übersetzung „unser Brot für morgen“ zwar bei Matthäus, entspricht aber nicht der Bedeutung von hē epiūsa, das nur „der folgende Tag“, nicht „morgen“ heißt; dagegen bei Lukas wäre einzusetzen „unser Brot für den folgenden Tag gieb uns täglich“. Ob Matthäus das Ursprüngliche bewahrt hat oder Lukas, darüber wird man in guten Treuen verschiedener Meinung sein können, und weder der philologische Erklärer noch der Übersetzer braucht die Frage zu entscheiden.

Nochmals „Unser tägliches Brot“.

Von Prof. D. *Paul Wilh. Schmiedel* in Zürich.

Mein Aufsatz im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (Seite 204–220) hat vier Beantwortungen erfahren: eine im letzten Heft jenes Jahrganges durch D. Bolliger, zwei im vorliegenden Heft durch Pfarrer Kuhn und Dr. Debrunner, eine im „Kirchenfreund“ vom 5. Dezember 1913 durch Pfarrer Schlatter in Zürich, worauf ich in demselben Blatt am 2. Januar 1914 mit Bezug auf die wichtigsten Punkte eine Antwort gegeben habe. Der Letztgenannte erkennt die Ableitung des in Rede stehenden Wortes epiusios von he epiūsa (= der kommende, nämlich: Tag) an, Debrunner bezeichnet sie als möglich; Bolliger bestreitet sie desto entschiedener. Wenden wir uns zunächst ihm zu.

1. Beginnen müssen wir leider mit der *deutschen Philologie*. Denn er meint (S. 283 A.) ernstlich, der Stamm des griechischen Wortes usia, von dem er epiusios ableitet, und somit des griechischen Verbums

einai (= sein) habe ursprünglich mit einem Konsonanten (nämlich *w*) begonnen, und will nur das nicht als völlig ausgemacht hinstellen, daß der Schöpfer des Wortes epiusios als ein ganz feinfühliges Sprachgenie dies noch gefühlt und gewußt und deshalb ganz korrekt die Auslassung des *i* von *epi* vermieden habe. Als Beweis nennt er das *w* in dem deutschen Imperfekt *war*. Es tut mir aufrichtig leid, ihm vor aller Öffentlichkeit sagen zu müssen, was er ebenso gut wie ich in einem Wörterbuch der deutschen Sprache finden konnte: von dem Stamm des griechischen einai kommt nur eine beschränkte Anzahl der Formen unsres Verbums *sein* her, z. B. *ist*, und er begann ohne Konsonant; von einem ganz andern Stamm, der mit dem griechischen phyein (d. h.: wachsen) verwandt ist, kommen die Formen *bin, bist*, und wieder von einem ganz andern, den wir in *Wesen* haben, stammt das Imperfekt *war*. Nach Bolligers Weise könnte man ebenso gut behaupten, das in unsrer Untersuchung dem einai gegenüberstehende iénai (= gehen) habe ursprünglich mit dem Laut *w* begonnen, weil von dem ihm im Lateinischen entsprechenden ire das französische j'irai abstammt und hierzu das Präsens je vais lautet; nur kommt dies eben von dem lateinischen vado her.

2. Auf dem Gebiete des Griechischen ist Bolligers wichtigste Behauptung die: von epiusa könne, da es ein Partizip (und zwar ein feminines) sei, *kein Adjektiv auf -ios* abgeleitet werden. Gewiß bieten meine Beispiele Ableitungen aus Substantiven, und das ist der Sache gemäß; denn das Schema, nach dem man so übersetzt, lautet: zu ... gehörig, z. B. thalassios = zum Meere gehörig.

Nun lesen wir aber Joh. 11, 39 über Lazarus: er riecht schon, denn er ist viert-tägig (nicht: viertägig). Tetartaios ist ein Adjektiv auf -ios von dem Feminin tetarte (Stammform: tetartā) des Zahladjektivs *der vierte*. Es bedeutet aber, nach obigem Schema übersetzt, nicht etwa: zur vierten gehörig; man wüßte auch nicht, was ein solches Wort heißen und wer es gebrauchen sollte. Sondern es bedeutet: zum vierten Tage gehörig. Tetarte ist also ein Substantivbegriff geworden, ehe zu ihm ein Adjektiv gebildet wurde; nachdem es aber einer geworden war, ist gegen die Bildung eines solchen Adjektivs nicht das Geringste mehr einzuwenden, wie außer der Logik schon die Existenz des Wortes selbst und seiner Verwandten (deuteraios Apostelgesch. 28, 13, tritaios, pemptaios, proteraios etc.) beweist.

Wenn das nun aber von substantivierten Adjektiven gilt, dann selbstverständlich auch von substantivierten Partizipien. Bolliger verlangt, ich müsse zuvor ein paar Beispiele beibringen, in denen von der Femininform eines Partizips auf -usa ein Ad-

jektiv auf -usios abgeleitet sei. Allein ich mache von meinem Rechte Gebrauch, zuerst zu prüfen, ob er diese Forderung überhaupt aufstellen durfte.

Zur Bildung eines Adjektivs der in Rede stehenden Art sind alle Bedingungen erfüllt, wenn ein Substantivbegriff existiert und die Sprache das Bedürfnis hat, durch ein Adjektiv auszudrücken, daß eine andre Sache zu ihm gehörig ist. Ob dieser Begriff durch ein wirkliches Substantiv oder durch ein substantiviertes Wort irgend welcher andern Klasse[1]) ausgedrückt ist, macht nicht den mindesten Unterschied: wenn man von der Form der Anfügung des -ios (worüber unten) absieht, sind die Bedingungen rein logisch e Es beruht also schon auf einer Verkennung der Sachlage, wenn Bolliger Ableitungen von einer bestimmten Partizipialendung (-usa) verlangt. Noch schwerer aber wiegt die andre Verkennung, daß an Ableitung aus einem Partizip gedacht sei, das als wirkliches Partizip in Betracht kommt. Von solchen liefert die Sprache nur Ableitungen ganz andrer Art, die für uns nicht in Frage kommen.[2]) Die substantivierten femininen Partizipien aber sind höchst selten und da auch die wirklichen Substantiva nur zu einem kleinen Bruchteile abgeleitete Adjektiva auf -ios neben sich haben, ist es ein ganz unbilliges Verlangen, daß von substantivierten femininen Partizipien solche existieren müßten.

Zu seiner in unserer Sache ganz unerlaubten Vermengung der wirklichen und der substantivierten Partizipien kommt Bolliger durch die Meinung: ein substantiviertes Partizip wie epiusa „blieb doch immer *auch* Partizip von epienai = draufzugehend, angreifend, sodaß auch jener prägnanten Form das Partizipialbewußtsein nicht verloren gehen konnte“ (S. 285, 1). Nun lese man eine der Stellen der Apostelgeschichte, die er kennt, z. B. 21, 18: „am folgenden Tage aber ging Paulus mit uns zu Jakobus“, und frage sich, wie man es machen soll, um bei den Worten „am folgenden Tage“ gleichzeitig das Partizipialbewußtsein von „draufzugehend, angreifend“ zu haben. Ja, ich will dieses Partizipialbewußtsein noch etwas günstiger für Bolliger formulieren, als er es selbst getan hat, nämlich: „kommend“. Dann kann man sagen, es schwebe bei den Worten „am folgenden Tage“ auch der Begriff „kommend“ mit vor. Aber — und das ist das Entscheidende —

---

[1]) Sogar von einem Adverbium kann ein solches Adjektiv gebildet werden, z. B. proios = zum frühen Morgen gehörig, an ihm stattfindend, von proï = früh.

[2]) Z. B. ethelusios bedeutet nicht: zu . . . gehörig, sondern es ist nur eine Weiterbildung zu ethélon, wodurch aus diesem Partizip (= wollend) ein Adjektiv (= freiwillig) wird. Irrig stellt sie Kuhn (S. 34 u. 37) der Ableitung des epiusios aus to epión gleich.

nicht als selbständiger Begriff, sodaß der *ganze* Ausdruck ein Partizipialbewußtsein weckte, sondern nur als partizipialer Bestandteil des Begriffs „am kommenden Tage“, der als ganzer eben ein substantivischer (hier übrigens von einer Präposition abhängender) ist.

Möchte übrigens Bolliger in irgend einer andern Beziehung bei einem substantivierten Partizip noch so viel Partizipialbewußtsein retten können, möchte er z. B. bei dem Worte aíthusa, das buchstäblich eine leuchtende, tatsächlich eine Halle bedeutet, und bei dem Satze: „das Kleid liegt in der Halle“ wirklich das Partizipialbewußtsein haben: „das Kleid liegt in der leuchtenden“, so hilft das doch alles nichts gegen das Recht der Sprache, aus einem substantivierten Partizip ein Adjektiv abzuleiten so gut wie aus einem wirklichen Substantiv.

Nachdem ich somit jedes Recht zur Forderung von Belegen wohl hinreichend als nichtig aufgezeigt habe, will ich übrigens doch anführen, was mir mein Kollege Schwyzer freundlichst nachgewiesen hat. Nach dem Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen von Brugmann (und Delbrück) ^{2}II 1, S. 566 f waren ursprünglich Partizipien ágyia = die Straße (eigentlich: der führende, nämlich: Weg) und órgyia = die Klafter; davon existieren die Adjektiva agyiaios und orgyiaios. Ja, auch die von Bolliger verlangte Endung -usios kommt vor in Arethusios von Aréthusa, dem Namen mehrerer Quellen (wörtlich: die Bewässernde). Ich erwähne aber das alles nicht zur Erfüllung von Bolligers Forderung, sondern gerade zum Beweise *meiner* These, daß ein Substantivbegriff trotz partizipialer Herkunft zur Bildung solcher Adjektiva genügt.

Natürlich muß diese formell richtig erfolgen. Dem Nachweise, daß *dies* bei epiusios der Fall sei, dienten meine Beispiele, die, wie schon erwähnt, als Grundworte Substantiva enthalten. Bolliger hat das gar nicht verstanden, als er über mich schrieb: „Mit seiner gütigen Erlaubnis: die Übereinstimmung fehlt gerade auf dem entscheidenden Punkt“ (nämlich daß die Adjektiva aus Partizipien abgeleitet sein sollten). Er hat da einfach vorausgesetzt, ich hätte bei der Wahl meiner Beispiele von *seiner* Voraussetzung ausgehen müssen. Allein diese habe ich nicht nur inzwischen als völlig unstatthaft erwiesen, sondern ich konnte sie außerdem damals noch gar nicht kennen; denn aufgestellt hat sie vor ihm natürlich niemand. Wenn ihn aber seine Voraussetzung hier irre führte, so konnte er es doch auf eine sehr einfache Weise vermeiden, einen scheinbar so glänzenden Sieg zu erfechten, der sich jetzt als das Gegenteil herausstellt. Er brauchte bloß meine

Grammatik aufzuschlagen, auf die ich ihn doch mündlich und schriftlich hingewiesen habe. Dort hätte er gefunden: „daß nicht epiusaios gefordert werden darf, zeigen z. B. timios, thalassios, Syrakusios“.

Die Unzulässigkeit, die er in meiner Ableitung des Adjektivs epiusios aus epiusa findet, und die Unzulässigkeit, die ich bei seiner Ableitung des epiusios in der Beibehaltung des ersten *i* finde, vergleicht er ihrer Größe nach mit dem Verhältnis des Elephanten zur Mücke. Ich stelle zum Abschluß dieses Abschnittes fest, daß das, was ihm als Elephant erscheint, überhaupt nicht existiert.

3. Was nun die *Beibehaltung des i* angeht, so treffen Bolliger und Debrunner[1]) im Erfolg nahe zusammen. Vorauszuschicken ist, daß durch die Behauptung des Letztern, epiusios sei eine Augenblicksbildung des Übersetzers, die Bedeutung seiner Parallelen ziemlich eingeschränkt wird; denn auch sie betrachtet er nur als Augenblicksbildungen, an die man keinen so strengen Maßstab anlegen dürfe. Immerhin muß noch darauf hingewiesen werden, daß er sie anfangs „zwei treffliche Parallelen“ (ich nehme an, daß gemeint ist: als Augenblicksbildungen treffliche Parallelen) nennt und nachher, wo er meine Einwendungen gegen epihemerinós wiedergiebt, sich darauf zurückzieht, zu sagen: diese „Parallele behält doch einigen Wert, wenn sie durch epietēs gestützt wird“. Oben-

---

[1]) Bevor ich im einzelnen auf dessen Aufsatz eingehe, muß ich aussprechen, wie sehr ich es bedaure, seinen Beleg für den Ausdruck he usa hemera aus einer Stelle bei Sophokles nicht beachtet zu haben. Zur Erklärung kann ich nur anführen, daß ich beim Ausarbeiten meines Aufsatzes auf meine Notizen angewiesen war, und die hatten hier, wie ich jetzt sehe, eine Lücke. Immerhin würde es mich gefreut haben, wenn mir Debrunner nicht hätte zutrauen wollen, ich hätte eine Sophoklesstelle als Vermutung *betrachtet*. Meinerseits würde ich einem wissenschaftlichen Gegner etwas derartiges nie zutrauen. — Also die Vorstufe der von ihm jetzt mit a) bezeichneten Aufstellung beruht nicht auf Vermutung. Die Tragweite dieser Berichtigung ist jedoch beschränkt dadurch, daß er selbst (in seinem ersten Aufsatz S. 252) zu den fehlenden Gliedern in seiner Beweiskette den Nachweis des he usa hemera *in hellenistischer Zeit* rechnet, und noch mehr dadurch, daß die Entscheidung nicht hier, sondern bei Punkt c) liegt. — Seine Analogieschlüsse habe ich durch den Satz, die Grundlagen seiner Ansicht beständen in lauter Vermutungen, nicht als unbrauchbar überhaupt bezeichnet; übrigens habe ich sie genannt und dadurch dem Leser Gelegenheit gegeben, ihre Tragweite zu prüfen. Aber wenn Debrunner, wie er doch selbst weiß, bei dem in Rede stehenden Punkt a) den abgekürzten Ausdruck he usa, aus dem er epiusios ableitet, eigentlich belegen mußte, so konnte ich Analogieschlüsse nicht als Ersatz für Belege anerkennen, sondern nur angeben, das Vorkommen des Ausdrucks sei bloß vermutet. Bei Punkt b) habe ich seine Analogieschlüsse, wie er zugiebt, durch Stillschweigen anerkannt. Über die zu Punkt c) s. oben S. 45 f. und die Anmerkung zu S. 50.

drein kommt ihr Wert, wenn sie erst gestützt werden muß, kaum in Betracht. Epietes führt, wie Debrunner zeigt, auf Fragen, die hier nicht erörtert werden können. Wenn etwas Wesentliches davon abhinge, müßte ich sagen: einen Beleg, wie man ihn eigentlich brauchte (Beibehaltung des *i* vor zweifellos vokalisch beginnendem Wortstamm), bildet es nicht[1]). Doch da es sich überhaupt nur um Augenblicksbildungen handeln soll, ist die Frage, wie gesagt, nicht von großer Bedeutung.

Das Wichtige an dieser Behauptung Debrunners ist nun dies, daß auf die Bildung des Wortes epiusios nur Ein Mann Einfluß hatte, nämlich als er aus einem Buch in ein Buch übersetzte. Dadurch konnte es kommen, daß das Wort überall so abgeschrieben wurde, wie er es als Augenblicksbildung hingesetzt hatte. Zu demselben Ergebnis kommt Bolliger, sofern er einen einzelnen jüdischen Übersetzer annimmt, nur daß diesem mangelhafte Kenntnis des Griechischen die auffällige Wortbildung ermöglichte. Gegen beide habe ich eingewandt, eine solche Vorstellung sei unannehmbar, weil naturgemäß das Unservater längst mündlich übersetzt gewesen sein müsse, ehe ein griechisches Evangelium entstand.

Debrunner dispensiert sich davon, hierauf überhaupt einzugehen, weil er statt des Beweises nur rhetorische Fragen finde. Was für einen Beweis mag er fordern? Einen Beleg darüber, daß epiusios außerhalb des Unservaters vorkam? Das wäre nicht erlaubt; denn meine Annahme ist ebenso gut durchführbar, wenn das Wort erst für das Unservater gebildet wurde, und ich habe seine vorherige Existenz nur als möglich bezeichnet, aber nicht für meine Aufstellung verwendet. Also fordert Debrunner eine

[1]) Zu bedenken ist noch, daß etos nicht allein steht, daß es vielmehr noch andre Wörter giebt, die ursprünglich mit einem Konsonanten begannen und in hellenistischer Zeit mit *h* (in der Bibel helpis, helpizo z. B. Röm. 8, 20, hidios Mt. 14, 23, heidon Phil. 2, 23). Die Beibehaltung des *i* führt man natürlich nicht auf das *h*, sondern auf die vermutete Nachwirkung des ursprünglich das *W*ort beginnenden Konsonanten zurück; und diese Nachwirkung denkt man sich nicht so, wie es Debrunner darstellt, daß sie nämlich nach langem Verschwinden plötzlich wieder da war, sondern so, daß sie in einem gewissen Sprachgebiet immer bestehen blieb, während sie in einem andern verschwand. — Die von Debrunner erwähnte Neigung der hellenistischen Zeit, die Bestandteile eines zusammengesetzten Wortes von einander unabhängig zu machen, habe ich deshalb übergangen, weil sie nirgends der Beibehaltung des *i* nahe genug kommt, um ernstlich in Betracht zu fallen. Bei keiner Präposition wird m.W. durch sie der Schlußvokal so wie in epietes usw. beibehalten. Was Debrunner von Beispielen dieser Neigung in seinem ersten Aufsatz (S. 251) aus dem Neuen Testament zitiert, wird übrigens vielfach erst den Abschreibern des 3. oder 4. Jahrhunderts zugeschrieben (tetra-arches, allotrio-episkopos und einmal in einer Handschrift archi-hiereus).

schriftliche Notiz darüber, daß und wie das Unservater vor Abfassung der Evangelien griechisch gebetet wurde? Das wäre noch weniger erlaubt. Wir sind also in dieser Sache, wie in so vielen andern, auf Erwägungen angewiesen. Oft genug geben solche auch ohne urkundliche Beweise einen genügenden Ausschlag. Und sie werden doch wohl noch nicht dadurch gegenstandslos, daß sie in die Form rhetorischer Fragen gekleidet sind, die übrigens an der ersten Stelle, wo ich die Sache besprochen habe (S. 210), nicht einmal angewendet ist. Schon in seinem ersten Aufsatz machte sich Debrunner die Sache viel zu leicht. Er zitierte (S. 251) aus Origenes, „daß der Ausdruck epiusios ... von den Evangelisten gebildet zu sein scheint“, und fuhr dann unmittelbar fort: „D. h. epiusios ist eine Augenblicksbildung eines Übersetzers“; er machte also aus einer Vermutung des Origenes im Handumdrehen eine Tatsache, statt sich zu sagen, daß eine Augenblicksbildung unter allen Umständen etwas Wunderliches bleibt, und ihre Annahme für den vorliegenden Fall desto strenger zu prüfen. Jetzt stellt er sie von neuem einfach als Tatsache hin.

Hier kann man nun bei Bolliger lernen, was Pflicht war, wenn mich Jemand widerlegen wollte. Er sucht meine Annahmen im einzelnen zu entkräften und die seinigen wahrscheinlich zu machen. Freilich zeigt sich dabei deren Haltlosigkeit m. E. nur um so deutlicher.

Zunächst führt er meine Ansicht von der frühen und mündlichen Übersetzung des Unservaters auf meine reiche Phantasie zurück. Nun, dazu brauche ich keine Phantasie, um in meiner Bibel zu lesen, daß Jesus das Unservater zu beten seinen Jüngern aufgetragen hat, nach Lukas sogar auf die Bitte, er solle sie, wie Johannes seine Jünger, beten lehren, also auf die Bitte um ein regelmäßig zu wiederholendes Gebet. Leugnen Bolliger und Debrunner die Geschichtlichkeit dieser Anweisung Jesu? Doch das würde ihnen noch gar nicht genug helfen; sie müßten auch noch leugnen, daß das Gebet von Jesus stammt. Denn sobald seine Anhänger von ihm ein für sie passendes Gebet hatten, benutzten sie es doch wohl auch, zumal da sie als Juden an oft zu wiederholende Gebetsformeln gewöhnt waren. Gehört dann aber zu viel Phantasie zu der Annahme, daß sie dieses Gebet auch bei der Mission verbreiteten? Sie selbst sprachen es täglich, und zwar in dem Bewußtsein, damit ein Gebot ihres Herrn zu erfüllen; und neu gewonnenen Brüdern und Schwestern hätten sie es vorenthalten? Oder bloß den griechisch sprechenden?

Bolliger vermutet einen Grund, es nicht mitzuteilen, bei Paulus. Wenn das — einen Augenblick als richtig vorausgesetzt — Bolli-

ger etwas helfen sollte, dürfte außer Paulus Niemand das Evangelium zu griechisch redenden Menschen gebracht haben. Aber ohne ihn entstand doch, um nur eins zu nennen, die christliche Gemeinde in Rom. Und auch nach seinem Tode dürfte kein griechisch redender Christ das Unservater kennen gelernt haben — es hätte sich ja sonst wie ein Lauffeuer verbreitet — bis das Matthäusevangelium erschien. Aber auch Paulus — hat er nicht in seinen Gemeinden das Abendmahl eingeführt, weil er es nicht anders wußte, als daß Jesus seine Wiederholung angeordnet hatte? Und das Unservater nicht? Und zu den „notorisch so wenigen Jesusworten", die er seinen griechisch sprechenden Gemeinden übermittelte, gehört doch das aramäische Wort Abba. Hätten es nämlich die ihm verhaßten judenchristlichen Eindringlinge den Galatern gebracht, so würde er diesen nicht schreiben (4, 6): in unsern Herzen „ruft der Geist: Abba, Vater". Also das Fremdwort, mit dem Jesus seine Gebete begann, das aber auch statt „mein Vater", ja auch statt „unser Vater" gebraucht wurde, hat Paulus seine Gemeinden gelehrt, und das Unservater lehrte er sie nicht? Wer soll das glauben?

Bolliger meint allerdings immer noch ausweichen zu können: auch wenn das Unservater schon griechisch existiert haben sollte, habe es der erste Evangelist jedenfalls nicht gekannt, sondern sein Wort epiusios abweichend davon ganz neu geschaffen. Dann wäre es aber geradezu unbegreiflich, daß statt dessen in keine einzige Abschrift das längst geläufige andre griechische Wort gesetzt worden ist, das hierbei vorausgesetzt wird. Die Abschreiber schrieben bekanntlich ungemein oft nicht so, wie der Text vor ihnen lag, sondern so, wie sie ihn im Kopfe hatten. Wie weit das ging, kann man kaum irgendwo besser studieren als am Unservater bei Lukas. Dieses weicht in der bisherigen Züricher Übersetzung, die den durch solche Nachlässigkeit entstellten Abschriften des Urtextes folgt, nur in der fünften Bitte von Matthäus ab, während nach dem richtigen Text überhaupt nur die erste und die zweite Bitte mit Matthäus übereinstimmen und alle übrigen samt der Anrede bei Lukas entweder die stärksten Abweichungen zeigen oder gar nicht vorhanden sind. Dazu kommt nun aber weiter: ein Übersetzer brauchte, um das mündlich kursierende griechische Unservater kennen zu lernen, nicht, wie Bolliger meine Ansicht darstellt, die Überlieferung in der griechischen Christenheit abzuhören und zu sammeln, sondern er brauchte nur irgend einmal mit einem reisenden Christen zusammengetroffen zu sein, der das Unservater griechisch sprach. Wer die mit Ausnahme von Bolliger so gut wie allgemein anerkannte Meinung teilt, daß

Matthäus sein Evangelium auf Grund des griechischen Markusevangeliums oder einer ältern Gestalt desselben verfaßt hat, kann noch weniger annehmen, daß er völlig unbekannt mit der mündlichen griechischen Wiedergabe des Unservaters gewesen sei. Kurz, bei diesem letzten Notanker, den Bolliger auswirft, scheint mir das Wichtigste sein Zwischensatz zu sein: „wenn nicht alles täuscht“ (S. 282, Anm.). In meine Sprache übersetzt lautet dieser Satz: wenn nicht Bolligers Hypothese gänzlich scheitern soll.

Ja, ich darf noch weiter gehen. Bolliger selbst giebt sie der Auflösung preis durch die Konzession, epiusios könne auch von einem (sprachlich ungenügend geschulten) Juden gebildet worden sein, der vor Abfassung der Evangelien griechisch redenden Christen Worte Jesu überlieferte. Ganz ähnlich Debrunner (S. 39), wenn er meint, es mache für die Frage des *i* „wenig aus, ob das Wort von einem Evangelisten gebildet wurde oder schon einige Jahrzehnte existierte“. Hierdurch verzichtet er, wie mir scheint, völlig auf den Vorteil, den ihm die Idee einer Augenblicksbildung bringen sollte. Es ist doch in der lebenden Sprache nicht so, daß ein unrichtig gebildetes Wort unbeanstandet, ja sklavisch nachgesprochen wird. Leute, die besser Bescheid wissen, vollziehen beim Benutzen des neuen Wortes von selbst die Berichtigung und dringen damit durch, während die ursprüngliche Form, weil sie befremdend wirkt, keine Nachahmung findet. Vollends beim Unservater ist es völlig undenkbar, daß sich unzählige Christen ein Wort aufzwingen ließen, dessen Unrichtigkeit sie bei jeder Wiederholung neu empfanden. Und wenn nach Bolligers Vorstellung ein Jude einem Griechen im Unservater das neugebildete Wort epiusios gesagt hätte, würde er bald zu hören bekommen haben: „was meinst du damit? ich kenne das Wort nicht“; und nach erteilter Auskunft würde er erfahren haben: „das versteht bei deinem Wort Niemand; wenn wir das ausdrücken wollen, sagen wir anders“. Oder ist es schon wieder zu viel Phantasie, mir einen Dialog auszudenken, den ich nicht belegen kann?

Jedenfalls habe ich das letzte Mal auf etwas hingewiesen, was nicht dadurch entkräftet wird, daß weder Debrunner noch Bolliger sich dazu äußern: jeder, der den Ausdruck he epiusa kannte, würde das neugebildete Wort epiusios hiervon abgeleitet und somit auf das Brot für morgen gedeutet haben, was der Urheber des Wortes gerade nicht gewollt haben soll. Und wenn diesem etwa der Ausdruck he epiusa unbekannt war, dann doch gewiß nicht allen denen, die das neue Wort zu hören bekamen, ehe es sich so fest einlebte, daß keine Richtigstellung mehr möglich war.

Ich habe ferner darauf hingewiesen, daß auch ein wenig gebildeter Übersetzer nicht Präposition und Stammwort erst frisch zusammensetzte, sondern bereits fertige Zusammensetzungen aus epi und einai nebst dessen Ableitungen kannte, in denen das *i* nun eben überall fehlt. Bolliger stellt fest, daß unter diesen Ableitungen epusia *für uns* erst ein Jahrhundert später als epiusios schriftlich belegt ist, sagt aber seinen Lesern nicht, daß ich dicht vorher das ganze Verbum epeinai mit Einschluß aller seiner Formen zitiert habe, das in allen Jahrhunderten geläufig war. Außerdem fügt er hinzu: wenn der Schöpfer des Wortes epiusios das erwähnte epusia gekannt hätte, würde er es gerade vermieden haben, daran durch die Ähnlichkeit der Form seines neuen Wortes, also durch die korrekte Bildung epusios zu erinnern; denn epusia heißt „Überschuß", während epiusios im Gegenteil „genügend" bedeuten solle. Hier erreicht nun die Unmöglichkeit der Kombinationen Bolligers ihren Gipfel: an sich, meint er, würde auch epusios bedeutet haben: „genügend"; aber weil die Form an „Überschuß" erinnerte, behielt der Schöpfer des Worts das *i* gegen alle Regel bei und durfte sich dann darauf verlassen, daß die Leute zwar dieselben Grundbestandteile, aber eine ganz andere Bedeutung in dem neuen Worte finden würden.

Welche, das sollen sie daraus entnommen haben, daß epiusios sich als beabsichtigter Gegensatz zu periusios zu erkennen gab. Mein Hinweis darauf, daß an diesen Gegensatz Niemand gedacht haben würde, wenn periusios nicht in demselben Satze daneben stand, hat Bolliger nicht abgehalten, seine Behauptung einfach zu wiederholen [1]). Ich hatte weiter betont, periusios habe im Gesichtskreis des Schöpfers des Wortes epiusios gar nicht die dabei von Bolliger vorausgesetzte Bedeutung „reichlich" gehabt, zu der epiusios = „genügend" als Gegensatz verstanden worden sein soll. Bolliger meint jetzt, aus periusia = „Überfluß" habe jener Mann periusios = „reichlich" leicht bilden *können*. Er hat also auch dies nicht beachtet, daß ich betont habe, periusios müßte im Sinne von „reichlich" *überaus geläufig* gewesen sein, wenn Jemand auf den Gedanken kommen sollte (falls dieser überhaupt annehmbar wäre), daß das neue Wort epiusios gerade zu ihm einen Gegensatz be-

[1]) Debrunner hatte früher gesagt: „Außerdem hatte epiusios noch eine besondere Stütze an periusios"; jetzt sagt er etwas vorsichtiger (mit Unterstreichung): „eine *klangliche* Stütze". Periusios soll also offenbar nicht wie bei Bolliger von den Lesern zum Verständnis des epiusios herangezogen worden sein, sondern nur der Augenblicksbildung epiusios Vorschub geleistet haben. Allein auch dies fällt außer Betracht, wenn keine Augenblicksbildung anzunehmen ist.

deute. Es würde also nicht einmal etwas helfen, wenn Bolligers Behauptung anzuerkennen wäre, daß periusios im Alten Testament, wo es stets mit „Volk“ verbunden ist, etwas ziemlich Ähnliches bedeute: ein bevorzugtes Volk. Obendrein sind bevorzugtes Volk oder Brot und reichliches Volk oder Brot zwei gründlich verschiedene Dinge.

Endlich muß ich noch des Versuchs von Bolliger gedenken, für seine Deutung des Wortes usia (= Subsistenz, Lebensbedarf), aus welchem epiusios gebildet sein soll, einen neuen Beleg beizubringen. Mit demselben Worte, sagt er, sei peri-usia (= Überfluß) zusammengesetzt und bedeute somit das, was über den *Lebensbedarf* hinausgeht. Das ist nun, wie Bolliger von jedem Philologen hätte erfahren können, ein starker Fehlgriff. Periusia ist gar nicht durch Zusammensetzung entstanden, sondern durch Ableitung von dem bereits zusammengesetzten Verbum perieinai = reichlich vorhanden sein; es enthält also das Wort usia überhaupt nicht. — Weiter glaube ich auf Einzelheiten bei Bolliger, die mit der Anerkennung meines Hauptresultates von selbst wegfallen, nicht eingehen zu müssen und verweise für sie auf meinen frühern Aufsatz.

Als das Wichtigste bezeichne ich zum Abschluß dieses Abschnittes die Erkenntnis, daß das Unservater auf keinen Fall bis zum Erscheinen des Matthäusevangeliums der griechisch redenden Christenheit unbekannt geblieben sein kann. Dies doch anzunehmen erscheint mir als so monströs, daß ich für meine Ansicht auf Zustimmung hoffe, ohne daß mir schriftliche Belege für sie abverlangt werden. Dann aber würde es gar nichts helfen, auch wenn man den Fall setzte, der Ausdruck he usa hemera sei nicht bloß bei Sophokles, sondern auch in hellenistischer Zeit im Gebrauch gewesen, er sei zu he usa verkürzt und hiervon sei ein Adjektiv gebildet worden. Denn dessen Form epiusios wagt ja Debrunner selbst nur als Augenblicksbildung zu rechtfertigen, und eine solche hätte sich wegen ihrer Inkorrektheit bei der mündlichen Weiterverbreitung nicht halten können. Das Gleiche gilt aber auch von der ebenso inkorrekten Wortbildung eines jüdischen Übersetzers nach Bolligers Annahme. Und ebenso unannehmbar scheint mir Bolligers weitere Behauptung, daß das Wort ohne Kenntnis des seit Jahrzehnten im Unservater mündlich gebrauchten griechischen Ausdrucks geformt und in den Evangelien ohne Änderung, ja ohne jede Variante fortgepflanzt worden sei.

Es wird sich nun wohl gezeigt haben, daß sich Debrunner und Bolliger wirklich eine falsche Vorstellung von der Entstehung des Wortes epiusios machen und daß es nicht angeht, diesen

meinen Vorwurf, wie es Debrunner tut, lediglich zu registrieren und dann ohne jedes Wort des Eingehens auf ihn als abgetan zu betrachten[1]). Und was Bolliger als unerlaubte Betätigung meiner Phantasie bezeichnet, ist nichts andres als die Erfüllung der Pflicht des Geschichtsforschers, sich von seinem Gegenstande auf Grund der gegebenen Anhaltspunkte eine möglichst konkrete Vorstellung zu bilden.

4. Einen Gegenstand für sich bildet meine Heranziehung des *Hebräerevangeliums*. Ich betone von vornherein: auch wenn man meinen aus ihm geschöpften Beweis für die Übersetzung „unser Brot für morgen" mit Recht anfechten könnte, würden die Ansichten von Bolliger und Debrunner um nichts annehmbarer. Ich muß mich aber sehr bestimmt gegen die Behauptung des Letztern verwahren, daß er seine Leser in den Stand gesetzt habe, über die Frage des Hebräerevangeliums sich ein selbständiges Urteil zu bilden. Er erklärt, sich bei *den* Theologen Rat holen zu wollen, zieht aber nur Ein Buch und Eine diesem günstige Rezension heran. Hätte er eine andre in die Hand bekommen, so hätte er leicht das Urteil finden können, daß Schmidtkes Kritik viel zu weit gehe.

Um zu zeigen, mit wie viel Vorsicht man dessen Buch aufnehmen muß, seien zwei Hauptresultate von ihm erwähnt. Er glaubt dem Hieronymus, daß er in der Bibliothek zu Cäsarea in Palästina das aramäische Nazaräerevangelium gesehen hat; aber seine Angabe, daß er das Exemplar der Nazaräer von Beröa in Syrien zum Abschreiben erhalten und nachher ins Griechische und Lateinische übersetzt habe, erklärt er für Schwindel. Auch daß er es in Cäsarea *benutzt* habe, sei nicht anzunehmen; denn er „war bekanntlich als Literarhistoriker und Exeget nur Compilator und geradezu darauf eingeschworen, unter Ausschaltung der eigenen Initiative lediglich die Arbeiten anderer auszuschreiben". „Er war einer der schamlosesten und hinterlistigsten literarischen Schwindler und Freibeuter, die es je gegeben hat". Hiergegen hat sogar Hönnecke seine letzte von Debrunner abgedruckte Bemerkung (S. 40) gerichtet. Sodann meint Schmidtke, jenes aramäische Evangelium der Nazaräer in Beröa sei eine Übersetzung unseres Matthäusevangeliums und sei von allen Kirchenvätern als solche anerkannt, werde aber, nach den uns vorliegenden Proben zu urteilen, Hunderte, ja vielleicht sogar einige Tausende von Abweichungen gegenüber Matthäus (also auf 1071 Verse) enthalten haben. Dabei

[1]) Nachschrift bei der Korrektur. Soeben lehnt Deißmann (in dem Sammelwerk: Neutestamentliche Studien für Heinrici 115—119) Debrunners ganze Hypothese ab und sucht Entstehung des epiusios (aus he epiusa) im Volksmunde wahrscheinlich zu machen.

muß man annehmen, daß sie Schmidtke zu einem guten Teile für sehr stark hält; denn von den 22 Proben, die wir nach seiner Meinung besitzen und die für das Ganze maßgebend sein sollen, bringt fast die Hälfte ganze Sätze und Satzreihen, die unser Matthäus nicht oder anders hat. Ich gedenke auf diese Aufstellungen keineswegs einzugehen; ich frage nur: wer kann sie mit einander vereinigen?

Doch es existieren also über das Hebräerevangelium verschiedene Meinungen. Die Aufgabe ist dann die, das Streitige womöglich auszuscheiden und zuzusehen, ob das Nichtstreitige eine Entscheidung der vorliegenden Frage gestattet. Debrunner hat diese Aufgabe nicht in Angriff genommen. Tut man es, so ergiebt sich Folgendes. Schmidtkes wichtigste neue Behauptung ist die: von jenem aus unserm Matthäus übersetzten Nazaräerevangelium ganz verschieden sei das Hebräerevangelium gewesen; es habe nur griechisch existiert, habe ketzerischen Inhalt gehabt und sei dasselbe Buch wie das als ketzerisch bekannte, für uns ebenfalls verlorne Evangelium der Ebjoniten, die die übernatürliche Geburt Jesu leugneten. Sollte diese Ansicht richtig sein, so würde es genügen, als das Buch, in dem Hieronymus das Wort machar, also die Deutung „Brot für morgen“ fand, das Nazaräerevangelium zu denken, in dem der Ausdruck nach Schmidtkes Zugeständnis wirklich stand, und anzunehmen, daß Hieronymus es fälschlich Hebräerevangelium genannt habe, was Schmidtke, wenn auch mit anderm Resultat, ebenfalls annimmt. Der von Hieronymus genannte Titel bedeutet wörtlich: „Evangelium für die Hebräer“, und Hebräer sind entweder alle Juden (so II. Kor. 11, 22; Phil. 3, 5) oder nur die bloß aramäisch sprechenden (so Apostelgesch. 6, 1); also kann nach dem zweiten Sprachgebrauch ein aramäisch geschriebenes Evangelium recht wohl ein Evangelium für die Hebräer heißen und es braucht nicht einmal Hieronymus allein sich so ausgedrückt zu haben.

Ernstlich könnte also Schmidtkes Ansicht die bisherige nur dann bedrohen, wenn er mit seinen drei weitern Behauptungen Recht hätte, daß das Nazaräerevangelium abgesehen von der Bibliothek zu Cäsarea einzig in Beröa existiert habe und dort um 140 durch Übersetzung aus unserm Matthäus entstanden sei, und zwar ohne jeden Zusammenhang mit der Christenheit Palästinas. Allein die erste dieser Behauptungen ruht nur auf Nachrichten aus dem vierten Jahrhundert, und zwar nicht einmal, wie sie lauten, sondern wie Schmidtke sie zurechtstellen zu dürfen meint. Daß von jeher das aramäische Evangelium nur in Beröa existiert habe, ist also eine unerlaubte Zurücktragung dessen, was Schmidtke im

vierten Jahrhundert gefunden zu haben glaubt, in die Anfangszeiten des Christentums. Obendrein wird sie aber noch ganz wesentlich erschwert durch die Unwahrscheinlichkeiten der zweiten Behauptung Schmidtkes, die übrigens ebenfalls ohne jede historische Notiz frei konstruiert ist. Bis etwa 140 nämlich habe sich die aus Juden- und Heidenchristen gemischte Gemeinde in Beröa unsre vier Evangelien immer von neuem mündlich dollmetschen lassen; dann aber habe der judenchristliche Teil sich zu einem eignen Verein mit nationaljüdischer Sitte zusammengetan und eine Übersetzung wenigstens des Matthäus nötig gefunden. Aber wenn diese Judenchristen so gut kirchlich waren und gleichzeitig immer noch unsre griechischen Evangelien benutzten, wie Schmidtke versichert, woher und wozu dann die Hunderte und Tausende von Abweichungen in der aramäischen Übersetzung des Matthäusevangeliums? Die dritte Behauptung endlich, daß sie ohne jeden Einfluß der aramäisch sprechenden Urchristenheit entstanden sei, läßt sich auf direktem Wege selbstverständlich in keiner Weise begründen, und die stärkste Stütze für sie, die man unter Schmidtkes Behauptungen finden kann, liegt in seiner Angabe, das Wort machar, dessen Vorkommen in ihr er nicht bestreitet, sei „überhaupt erst durch eine fehlerhafte Übersetzung von epiusios zustande gekommen". Schmidtke spricht dies als eine ausgemachte Sache aus; er weiß also offenbar nicht einmal, was doch Debrunner selbst zugiebt, daß diese Deutung (mindestens) ernstlich in Betracht kommt.

Kurz, Schmidtkes Ansicht ist nach keiner Richtung dazu angetan, die Frage zu verbieten, die bei Erforschung des Ursprungs eines aramäischen Evangeliums stets sachgemäß gefunden worden ist: wo bestand Bedürfnis und Anlaß, ein solches Evangelium herzustellen? Und da kommt nun eben in erster Linie Palästina in Betracht. Hier gab es eine kompakte jüdische Bevölkerung; hier zirkulierten auf aramäisch die Aussprüche Jesu; ja, wir haben aller Wahrscheinlichkeit nach mit aramäischen Aufzeichnungen zu rechnen, die von unsern Evangelisten benutzt wurden. Diese haben nämlich zwar nicht oft, aber doch manchmal eine Wendung mißverstanden, die ihnen aramäisch vorgelegen haben muß [1]). Ein solches Mißverständnis passiert nun aber doch nur dann, wenn

[1]) Solch ein offenbares Mißverständnis findet sich Mt. 12, 33: „Entweder macht den Baum gut und seine Frucht gut, oder macht den Baum faul und seine Frucht faul". Die unmittelbare Fortsetzung lautet ja: „denn aus der Frucht wird der Baum erkannt". Er also, nicht der Mensch bewirkt den Charakter der Frucht (ebenso 7, 16—18). Nun wird im Aramäischen das Wort „ist" nur gedacht, nicht gesetzt. Der Sinn des aramäischen Satzes, in dem nur genau dieselben Wörter vorkamen wie in unserm griechischen Satz, war also der: entweder macht den Baum gut, und seine Frucht *ist* (dann) gut usw.

Jemand aus einem Buche übersetzt, dessen Inhalt ihm obendrein noch nicht vertraut ist. Kennt er einen Spruch aus dem mündlichen Verkehr, dann doch sicher auch seinen richtigen Sinn, oder ein anfängliches Mißverständnis klärt sich ihm früher oder später auf, wenn über den Spruch gesprochen wird.

Allerdings ist auch die Ansicht vertreten, daß ein aramäisches Evangelium erst zu Anfang des 2. Jahrhunderts und ohne Benutzung schriftlicher aramäischer Vorlagen durch Übersetzung aus dem Griechischen und vielleicht außerhalb Palästinas entstanden sei. Nun ist aber Übersetzung aus dem griechischen Matthäusevangelium, die man in diesem Falle wegen der Angaben der Kirchenväter voraussetzt, deshalb höchst unwahrscheinlich, weil von ihm das aramäische Evangelium so stark abweicht, und zwar sowohl nach Schmidtkes oben angeführten Voraussetzungen als auch, wenn es die Stücke enthielt, die er seinem nur griechisch existierenden Hebräerevangelium zuweist. Abfassung eines mehr oder weniger neuen aramäischen Evangeliums auf Grund des griechischen Matthäus bleibt natürlich an sich möglich; ob sie aber Kenntnis der aramäisch umlaufenden Aussprüche Jesu ausschließt, hängt von den Umständen ab. Nun käme als Abfassungs*ort* für ein aramäisches Evangelium, wenn Palästina ausgeschlossen sein soll, in erster Linie Peräa in Betracht, wohin die palästinischen Judenchristen vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 geflohen sein sollen, oder eine Gegend in Syrien (jedoch keineswegs notwendig Beröa, für das, wie gesagt, nichts spricht als der Umstand, daß dort im 4. Jahrhundert ein Exemplar des Nazaräerevangeliums zu finden war). In diesen Ländern wäre aber durchaus damit zu rechnen, daß die Kenntnis der von Jesus her bestehenden aramäischen Tradition sich auch dorthin verbreitet hatte. Für späte Abfassungs*zeit* spricht nicht etwa Schmidtkes Ansicht vom Inhalte des aramäischen Evangeliums, sondern vielmehr die stark legendenhaften Züge des Hebräerevangeliums, falls sie der gewöhnlichen Ansicht gemäß in dem aramäischen Evangelium standen.

Hierzu hatte ich in meinem frühern Aufsatz (S. 208) gefügt: solche Abschnitte könnten nachträglich hineingekommen sein und andre, z. B. das Unservater, könne es in ihrer ursprünglichen Gestalt bewahrt haben. Indem Debrunner (S. 40) dieses letzte „könne“ durch den Druck hervorhebt, soll wohl der Schein entstehen, als ob darin eine haltlose Annahme von mir liege. Allein nicht nur hatte ich sie durch das Vorhergehende zu stützen gesucht, sondern das Nebeneinander von unglaubhaftem und unbedingt glaubhaftem Inhalt findet sich ja auch in unsern kirchlichen Evangelien. Die Bewachung des Grabes Jesu z. B. und die Erscheinung des Auf-

erstandenen vor den zwei Frauen bei ihrem Weggang vom Grabe nach Matthäus (27, 62—66; 28, 9—15), was beides die andern Evangelien nicht nur nicht berichten, sondern ausschließen, steht den sagenhaften Zügen des Hebräerevangeliums, z. B. dem von einer Erscheinung des Auferstandenen vor seinem Bruder Jakobus, an Fragwürdigkeit gewiß recht nahe; Debrunner wird aber um deswillen sicherlich nicht bezweifeln, daß Worte Jesu in unserm ersten Evangelium richtig überliefert sein können.

Der Vorsicht halber habe ich alle diese Ansichten über das aramäische Evangelium angeführt. Ich darf aber jetzt hinzufügen, daß sie alle so gut wie einflußlos werden, sobald wir uns zum Unservater wenden. Dieses war ja lange vorher im aramäischen Wortlaut Jesu in Gebrauch, ehe ein aramäisches Evangelium geschrieben wurde. Und gesetzt auch, dieses Evangelium sei erst durch Übersetzung oder mit Benutzung eines griechischen und außerhalb Palästinas und erst im Anfang des 2. Jahrhunderts entstanden, so versteht sich doch von selbst, daß der Übersetzer den aramäischen Wortlaut des Gebetes benutzte, wenn er ihn nur kannte. Wie muß man sich eigentlich die Umstände denken, bei denen dies letzte ausgeschlossen gewesen sein soll? Der Übersetzer, als dessen Muttersprache doch wohl Niemand das Griechische voraussetzen wird, müßte samt dem hauptsächlich aramäisch sprechenden Kreise, für den er sein Evangelium herstellte, eben erst zum Christentum bekehrt worden sein, und zwar durch Christen, die nicht aramäisch sprachen; sonst hätten sie von den ersten Tagen an mit den neu gewonnenen Brüdern das Unservater aramäisch gebetet. Diese griechisch redenden Christen dürfen aber mit den neu Gewonnenen nicht einmal in irgend welchen nähern Verkehr getreten sein; sonst wären sie, da als Sprache der Verständigung natürlich das Griechische gedacht werden muß, beim gemeinsamen Gebet unfehlbar in die Lage gekommen, jenen zu erklären, was das Wort epiusios bedeute, das bei dieser Voraussetzung ihnen, zumal bei ihrer beschränkten Kenntnis des Griechischen, noch völlig unbekannt war. Die Vorstellung kommt also darauf hinaus, daß griechisch redende Missionare diesen gebornen Juden ein Evangelienbuch brachten und sich dann sehr bald wieder entfernten, ohne sie auch nur über das Unservater ins Klare gesetzt zu haben, das doch nach der etwa aus dem 2. Drittel des 2. Jahrhunderts stammenden „Lehre der zwölf Apostel“ (8, 3) dreimal täglich gebetet werden soll.

Aber wer wird, auch wenn er diese Vorstellung vorstellbar findet, sie annehmen und ihr zu liebe jede andre Art und jeden andren Ort der Entstehung eines aramäischen Evangeliums von

der Hand weisen, außer wer durchaus nicht will, daß in dasselbe der Wortlaut des Gebetes Jesu gekommen ist, der auf ihn selbst zurückgeht? Nicht einmal Schmidtke hat diese Vorstellung; nach seiner Ansicht war den Judenchristen in Beröa längst das Unservater ins aramäische gedollmetscht worden, ehe ihr aramäisches Evangelium entstand. Um so wunderlicher ist es dann freilich, daß (nach Schmidtke) in dieses ein so schweres Mißverständnis kam. Hatte man in Beröa Jahrzehnte lang das griechische epiusios so falsch verstanden? Oder warf sich gerade einer zum Übersetzer auf, der gar keine Fühlung mit dem der Gemeinde bekannten richtigen Verständnis besaß? Und blieb der Fehler unverbessert, auch wenn Gemeindeglieder ihn alle Tage merkten? Oder wenn Letztres wirklich nicht der Fall war, kamen denn nie reisende Judenchristen durch Beröa, die den ursprünglichen Wortlaut des Gebetes kannten? Beröa, das heutige Aleppo, liegt an einer der größten Verkehrsstraßen, nämlich an der von Ninive über Jerusalem nach Ägypten.

Es wird nun wohl klar geworden sein, daß es keinen Wert hat, wenn Jemand, der zugestandenermaßen den Stand der Frage nicht kennt, auf Grund eines flüchtigen Einblicks seinen Lesern versichert, die Sache mit dem Hebräerevangelium sei gänzlich unsicher und gestatte keinerlei Feststellungen. Obendrein aber läßt Debrunner auch hier außer Acht, daß das Unservater ein Stück der Überlieferung bildet, das ganz andre Wege gegangen ist und gehen mußte als die Stücke, welche an ein Buch gebunden waren. In einem Buche fand es schließlich allerdings einen Platz; aber seine mündliche Verbreitung in der Sprache Jesu sicherte es vor dem Schicksal, dort durch Übersetzung aus dem Griechischen in entstellter Weise wiedergegeben zu werden — es wäre denn, daß man die unnatürlichsten Hypothesen vor den naturgemäßen und geradezu gebotenen bevorzugte.

5. *Gegen Kuhn* gilt, soweit er das Zurückgreifen auf das dem Hieronymus bekannte aramäische Evangelium ablehnt, das Gesagte ebenfalls. Und in seinem Gegenvorschlag vermag ich, auch wenn ich ihn für sich allein betrachte, gar nichts Annehmbares zu erblicken. Vom „laufenden Brot“ sieht er ja glücklicherweise selbst ab. Aber daß „das Brot des Laufenden“ besser sei, wird schwerlich Vielen einleuchten. Was soll es nützen, einen aramäischen Ausdruck zu schaffen, der nicht nur nirgends belegt ist, sondern auch, um als möglich erscheinen zu können, erst noch der Ergänzung des wichtigsten Begriffs (*Bedürfnis*) bedarf? Nein, etwas strengere Anforderungen muß man doch wohl an eine Hypothese stellen, die das lösende Wort in einer so schwierigen

Frage sprechen will[1]). Unbedingt einleuchtend muß eine Hypothese sein, wenn man den Mut gewinnen soll, sie für die zutreffende Wiederherstellung des Ursprünglichen zu halten. Hiervon finde ich bei der von Kuhn das Gegenteil.

6. Gegenüber Schlatter habe ich im „Kirchenfreund“ noch nicht erledigt, was er über den Ausdruck *„tägliches Brot“* sagt, den er gleich Bolliger und Debrunner retten möchte. Richtig ist so viel, daß für manche Verbindungen mit dem Worte „täglich“, z. B.: der tägliche Bedarf, die Umschreibung genügt: der Bedarf für einen Tag, und daß man nicht notwendig umschreiben muß: der Bedarf für jeden Tag. Aber mitgedacht ist bei der erstern Wendung immer, daß der Bedarf für einen Tag ebenso groß ist wie der für jeden andern. Sonst sagt eben Niemand: der tägliche Bedarf. Nun kommt es aber dem Betenden durchaus nicht darauf an, daß das Brot für den Tag, für den er es erbittet, ebenso viel ist wie an jedem andern Tage. Dieser Gedanke würde ihn nie veranlassen, etwas hinzuzufügen zu der einfachen Bitte: unser Brot gieb uns heute. Also bringt das Wort „täglich“ doch einen schiefen Gedanken herein. Man muß nämlich eben doch beachten, daß man an sich auch einfach um „unser Brot“ bitten könnte und daß durch „täglich“ hierzu noch ein Merkmal hinzukommt. Schlatter freilich meint, „tägliches Brot“ habe sich für uns zu Einem Begriff verschmolzen und bedeute alles, was für einen Tag zum Leben notwendig ist. Er scheint nicht bedacht zu haben, daß es daneben auch den Begriff giebt: alles, was für *jeden* Tag zum Leben notwendig ist. Um zu erfahren, welcher von beiden dem Ausdruck „tägliches Brot“ wirklich entspricht, muß man „täglich“ und seinen Sinn für sich allein ins Auge fassen, also doch das tun, was er Wortklauberei, philologisch-anatomische Untersuchung, Schablone der Sprachmeister nennt. Der Schein, daß „tägliches Brot“ Ein Begriff sei, ist also durch Ausdehnung des Begriffs „Brot“ auf alles zum Leben Notwendige, nicht durch Einbeziehung des Wortes „täglich“ entstanden.

Obendrein aber hätte Schlatter gerade am wenigsten Anlaß, an dem Ausdruck „tägliches Brot“ festzuhalten. Denn nach seiner Meinung bedeutet ja epiusios, wenn am Morgen gesprochen, das

[1]) Insbesondere ist zu bestreiten, daß für sie das angerufen werden dürfe, was Kuhn als Bedeutung des hebräischen Partizips holek festgestellt zu haben glaubt: fortgehend, immer vor sich gehend, durchgängig. Es ist nicht erlaubt, dieses Partizip aus der Redensart loszulösen, in der allein es, aber nur im Effekt, diese Bedeutung hat. Die Redensart lautet: er ging gehend und sich nähernd. Das Partizip ist hier also nur eine veranschaulichende Erneuerung der Vorstellung, daß er ging.

Brot für den jetzt anbrechenden, später gesprochen das für den nächstfolgenden Tag, und dieser Unterschied, auf den er so viel Wert legt, wird durch die Übersetzung „tägliches Brot“ völlig verdunkelt. Ja, wenn im Gebet direkt vor dem Mittagessen gebraucht, wird sie sicherlich auf das heutige Brot gedeutet werden, während da nach Schlatter das morgende gemeint ist. Ich habe hierüber schon im „Kirchenfreund“ erklärt: das ist mit der Treue einer Übersetzung unvereinbar.

Bolliger versichert uns, er habe beim Beten um das tägliche Brot noch nie gemeint: unser Brot für alle Tage bis an unser seliges Ende gieb uns heute. Dieser Versuch, meinen Einwand gegen den Ausdruck „tägliches Brot“ lächerlich zu machen, zeigt nur, daß er weder ihn noch den Sinn des Wortes „täglich“ verstanden hat. Wenn Jemand nach Jak. 2, 15 Mangel an der täglichen Nahrung leidet, so ist nicht gemeint, er entbehre sie bis an sein seliges Ende, sondern: einen (beliebigen) Tag wie den andern; wie lange im ganzen, wird nicht ins Auge gefaßt.[1]) Wenn Jemand sein tägliches Brot durch seiner Hände Arbeit erwerben muß, so ist ebenfalls nicht gemeint: bis an sein seliges Ende, sondern: einen (beliebigen) Tag wie den andern, ohne daß mitgedacht ist, wie lange im ganzen. Und nun ist der Unterschied der: die Bitte, daß man heute das Brot bis an sein seliges Ende erhalten möge, hätte wenigstens einen Sinn, aber die Bitte: „gieb uns heute unser Brot für einen (beliebigen) Tag wie für den andern“ hat keinen; und das wollen wir, wenn wir einmal die Bibel revidieren sollen, nun doch vermeiden, daß Jemand einen so sinnlosen Satz in ihr finden kann. Von Bolliger zwar ist das nicht zu befürchten, da er erklärt, *seine* Auffassung: „unser dem Tage genügendes Brot“ sei festgewordene deutsche Sprache. Aber andre Leser müßten wir doch vor diesem Anstoß zu bewahren suchen, selbst wenn wir Bolligers Ansicht sachlich zustimmen könnten.

Debrunner übersetzt bei Lukas: „unser tägliches Brot gieb uns täglich“, und findet darin ebenso wenig etwas Anstößiges wie in der Übersetzung, die sich ihm für Matthäus ergiebt: „unser heutiges Brot gieb uns heute“. Meine Polemik hiergegen führt er auf „schulmeisterliche Furcht vor der ‘Tautologie’ und auf Verkennung der Gewohnheiten lebendiger, natürlicher Diktion“ zurück

[1]) In meinem frühern Aufsatz (S. 205 f.) hielt ich es für hinreichend, zu sagen: der Betreffende entbehre die Nahrung jeden Tag. Da aber Bolliger gegen den klaren Sinn des Wortes „täglich“ hinzugedacht hat: bis an sein seliges Ende, muß ich mich immer noch deutlicher ausdrücken (s. o.). In dem Satze: „ich gehe täglich spazieren“ hat noch Niemand mitzusagen geglaubt: bis an mein seliges Ende.

Nun, ich überlasse es meinen Lesern, ob sie seine beiden Sätze im Gebet gern benutzen möchten [1]), und ebenso, ob sie die verschämte und doch so durchsichtige Verhüllung nicht durchschauen, die Bolliger der Tautologie bei Lukas durch die Wendung gegeben hat: unser tägliches Brot gieb uns Tag für Tag.

Ganz unerlaubt aber ist Schlatters Ausweg, bei Lukas zu übersetzen: unser tägliches Brot gieb uns allezeit (also ähnlich wie bei Luther: immerdar). Für diesen Begriff hat die griechische Sprache genug Ausdrücke; kath' heméran aber heißt unweigerlich: täglich, sodaß also das Geben sich jeden Tag erneuern soll. Daß das hiervon abgeleitete Adjektiv kathemerinós auch „gewöhnlich" bedeutet, ändert hieran nicht das Geringste; das beruht eben auf dem naheliegenden Übergang von „täglich" zu „alltäglich". Und wohin Schlatters abschätzige Urteile über die „Sprachmeister" führen, denen „durch die einseitige Beschäftigung mit dem geschriebenen Wort der Blick und Sinn für die Vielseitigkeit der lebendigen Sprache leicht verloren geht", kann man daran sehen, daß er dem hebräischen machar, das „morgen" und außerdem noch „künftig" [2]) heißt und sonst in den 52 Fällen seines Vorkommens nie eine andre Bedeutung hat, gern auch den Sinn: „der bevorstehende heutige Morgen" beilegen würde. Dann würde nämlich der Sinn von machar ebenso zweiseitig sein wie der von he epiusa (s. u. 7). Als Analogon für diese Doppelbedeutung nennt er das deutsche „morgens" und „morgen". Das ist aber das Gegenteil eines Analogons; denn im Deutschen kommen die Wörter, die diese zwei Bedeutungen haben, von einem und demselben Stamme her, im Hebräischen aber eben nicht. Und Schlatters Hinweis auf den Ausspruch eines „hervorragenden Philologen", man dürfe nicht be-

[1]) Debrunner erhebt den Vorwurf, ich hätte seinen Ausdruck „der betreffende Tag" fälschlich als Übersetzung von epiusios betrachtet, während er ihn nur als Erklärung angeführt habe, aus der sich für Matthäus etwa „das heutige", bei Lukas „das tägliche Brot" ergäbe. Ich habe den Ausdruck aber gar nicht als Übersetzung im Unterschied von einer Erklärung hingestellt (obgleich ich dies, da er viermal in Anführungszeichen steht, leicht hätte tun können), sondern ich habe wörtlich so referiert: „der *Sinn* (NB.: jetzt kursiv gedruckt) sei: unser für den laufenden Tag bestimmtes Brot. Wenig geschickt sagt er: für den betreffenden Tag". Er giebt also gar nicht an, was ich bei ihm beanstandet habe, daß nämlich als Grundlage für das „heutige Brot" bei Matthäus gar nicht „das Brot für den betreffenden Tag", sondern nur „das Brot für den laufenden Tag" paßt, und schreibt mir dafür eine Auffassung seiner Worte zu, die ich weder gehabt noch ausgedrückt habe.

[2]) *Dieser* Übergang ist höchst verständlich; denn die Sätze (I. Mose 30, 33; II. Mose 13, 14; V. Mose 6, 20; Josua 4, 6, 21) haben alle eine Anlage wie die: Wenn dich morgen dein Sohn fragt ... Gemeint ist: beispielsweise morgen, also: künftig — es kann schon morgen sein.

haupten, daß irgend ein Wort, namentlich wenn es singulär überliefert ist, nur die eine und keine andre Bedeutung haben könne, giebt ihm noch lange nicht das Recht, einem Worte ohne jede sprachliche Begründung eine neue Bedeutung lediglich deshalb beizulegen, weil er sie gern so haben möchte.

7. Debrunner kommt, wie schon erwähnt, bei Matthäus und Lukas auf *zwei verschiedene Übersetzungen von epiusios*. Das sollte, wenn irgend möglich, vermieden werden. Müßte ich, wie er glaubt, bei Lukas unter meinen Voraussetzungen übersetzen: „unser Brot für den folgenden Tag gieb uns täglich“, so würde ich auch bei Matthäus entsprechend sagen: „unser Brot für den folgenden Tag gieb uns heute“. Darf ich aber, wie ich gezeigt zu haben glaube, überzeugt sein, daß Jesus aramäisch vom Brot für morgen gesprochen hat, so habe ich auf diese Übersetzung noch nicht zu verzichten, mag auch das griechische he epiusa ohne Einschränkung auf den bestimmten morgenden Tag nur besagen: der folgende Tag. Ebensowenig darf ich mit Schlatter durch Ausnützung dieses griechischen Wortes, das er sogar „ursprachlich“ nennt, den übrigens sehr mäßigen Erfolg zu gewinnen suchen, daß mit artos epiusios in den Morgenstunden das Brot des heutigen Tages gemeint sei, während vom spätern Vormittag an das Gebet sich doch auch nach Schlatter auf das Brot für morgen richtet [1]).

Höchstens könnte man daran denken, daß Lukas sprachlich den Sinn des griechischen he epiusa benutze, um zu sagen: unser Brot für den (jedesmal) folgenden Tag gieb uns täglich. Allein wenn ihm artos epiusios als „Brot für morgen“ bekannt war, nehme ich lieber an, daß er sagen will: unser Brot für den (jedesmal) morgenden Tag gieb uns täglich. Sachlich kommt beides auf dasselbe hinaus.

8. Vorausgesetzt ist dabei, daß *Lukas hier minder original* ist als Matthäus. Gewiß braucht, wie Debrunner sagt, weder der

[1]) Bestätigt sei ausdrücklich, daß das griechische Wort he epiusa diese zweifache Bedeutung hat und somit auch epiusios sie haben kann. Aber ausnutzen darf man das nicht, wenn epiusios selbst nur die Übersetzung eines aramäischen Wortes war, das nur Eine in Betracht kommende Bedeutung hatte wie machar. Denn der Übersetzer des eindeutigen Wortes will natürlich nur dessen einzigen Sinn wiedergeben, auch wenn er ein Wort benutzt, das daneben noch einen andern hat. — Daß die Stundenzählung am Morgen mit Eins beginnt, ändert nichts daran, daß der bürgerliche Tag mit Sonnenuntergang anfing. Die Nacht wurde ja nicht in Stunden, sondern in Nachtwachen eingeteilt, die ebenfalls von Eins an gezählt wurden (Lc. 12, 38; Mt. 14, 25 = Mk. 6, 48). — Schlatters ganzer Hinweis darauf, daß nach der natürlichen Ordnung der Dinge der Tag mit dem Morgen beginne, ist gegenstandslos, da er selbst zugiebt, daß Jesus das Wort machar gebraucht hat, und da es eben nicht gelingt, diesem beide Seiten der Ausdeutung von he epiusa beizulegen.

Übersetzer noch der philologische Erklärer die hiermit berührte Frage zu entscheiden. Aber meine Leser würden doch wohl etwas vermissen, wenn ich meine Meinung über sie unausgesprochen lassen wollte.

Solange man, wie bisher fast allgemein, das Sonderleben des Unservaters im mündlichen Verkehr unbeachtet läßt und nur von unsern zwei Evangelisten voraussetzt, daß sie Gelegenheit zur Änderung seines Textes hatten, muß man *alle* Abweichungen sei es bei Matthäus, sei es bei Lukas für bewußte Abänderungen des andern Wortlautes halten. Da müssen also die Einen sagen, Lukas habe ganze Sätze und Satzteile als überflüssig oder gar als Plapperei (Mt. 6, 7 f.) weggelassen, während aus einem für so heilig gehaltenen Gebet doch schwerlich Jemand etwas ausließ; die Andern müssen behaupten, Matthäus habe z. B. die Wendung: „denn auch wir vergeben" verschärft zu der Fassung: „wie auch wir vergeben haben", während doch aus den Kirchenvätern bekannt ist, wie schwer man sich im Gewissen durch sie bedrückt fühlte. Berücksichtigt man dagegen die Änderungen, denen das Gebet beim mündlichen Gebrauch ausgesetzt war, so kann man ohne jede Schwierigkeit annehmen, daß bei Matthäus eine Gestalt vorliegt, die in der Anrede und durch die dritte und die siebente Bitte (wenn man letztere selbständig zählt) erweitert ist[1]), bei Lukas eine, die die fünfte Bitte in sehr begreiflicher Weise gemildert hat. Hierzu stimmt ferner, daß diese bei Matthäus einheitlich auf dem Bilde von Geldschulden beruht, während bei Lukas dafür in der ersten Hälfte der bildlose und somit korrektere Ausdruck „Sünden" eingesetzt und in der zweiten doch der bildliche beibehalten, also durch ungenügende Besserung die Einheitlichkeit der Anschauung gestört ist.

Die vierte Bitte könnte nun an sich immer noch bei Matthäus minder ursprünglich sein. Allein wenn es die fünfte bei Lukas ist, kann man sich leichter der Überzeugung hingeben, daß dementsprechend das „gieb uns täglich" eine bedachte Erweiterung darstellt, zu deren Durchführung auch der Imperativ vom Präsens statt vom Aorist dient. Und dazu würde stimmen, daß epiusios sich zu dem neuen Gedanken weniger bequem fügt. Die Unebenheit ist aber bei unserer Übersetzung lange nicht so groß wie bei der andern: „unser tägliches Brot" (gieb uns täglich), und der Sinn nicht einmal so verschieden von dem des Matthäus wie bei Debrunner. Das darf, ohne ausschlaggebend zu sein, als ein Vorzug unserer Deutung bezeichnet werden.

[1]) Hierdurch würde das oben S. 48 über Abba Gesagte nur desto größere Bedeutung gewinnen: Abba wäre der volle Wortlaut der Anrede im Unservater.

9. Erst jetzt komme ich auf die Punkte, die Bolliger voranstellen zu dürfen geglaubt hat, Punkte, die mit dem Wort epiusios direkt nichts zu tun haben, aber geeignet sein sollen, unsre Deutung desselben von vornherein als aussichtslos erscheinen zu lassen. Zuerst *das Manna* (S. 276 f.). Als Erfüller des Gesetzes, sagt Bolliger, könne Jesus seinen Jüngern nicht ein Gebet gegeben haben, das das Gesetz auf diesem entscheidenden Punkte (Manna dürfe immer nur für Einen Tag gesammelt werden) nicht zum Ideal hinangeführt, sondern gebrochen haben würde. Wo zeigt sich Jesus als Erfüller des Gesetzes? Bolliger sagt: in den Beispielen Mt. 5, 21—48. Hiervon wollen wir zunächst V. 31—48 abziehen; denn da hat Jesus das Gesetz nicht zum Ideal hinangeführt, sondern, um mit Bolliger zu reden, gebrochen. Das Gesetz erlaubt die Ehescheidung, den Eid und, wie es Jesus versteht, auch die Rache und den Haß gegen den Feind; Jesus verbietet das alles. Ebenso ist es außerhalb der Bergpredigt: am Sabbat darf man Hilfe leisten; Speisen verunreinigen den Menschen nicht usw. Es bleiben also einzig die zwei Fälle in Mt. 5, 21—30, auf die Bolliger sich stützen kann. Enthalten sie nun Erzählungen, oder gar so singuläre, wie die vom Manna? Nicht im entferntesten. Sie enthalten die zwei Gebote: Du sollst nicht töten; du sollst nicht ehebrechen. Und nicht durch tiefsinnige Ausdeutung führt Jesus sie zum Ideal hinan, sondern einfach durch Hinzufügung von Geboten, die nicht die Tat, sondern die Gesinnung betreffen.

Also aus der Bibel hat es Bolliger nicht, daß Jesus als Erfüller des Gesetzes singuläre alttestamentliche Erzählungen zum Ideal hinanführe. Sondern er hat es aus jener ganz trüben Quelle der allegorischen und typologischen Bibelauslegung. Wie er behaupten kann, er habe die Geschichte vom Manna nicht so, sondern ganz eigentlich ausgelegt, verstehe ich wirklich nicht. Eigentlich ausgelegt besagt sie: das Manna und weiter nichts durfte immer nur für Einen Tag gesammelt werden, und das gilt samt dem Tadel des Moses über die Nichtbeachtung dieses Gebotes als ein Faktum und als weiter nichts, und die Bibel will dieses Faktum bloß erzählen und weiter nichts. Allegorisch aber ist die Auslegung: was vom Manna gesagt ist, hat einen tiefern Sinn, der sich auf etwas Andres als das Manna bezieht (nämlich auf die gewöhnliche Speise, die man in irgend einer Zeit der Geschichte bedarf: sie dürfe immer nur für Einen Tag erbeten werden). Und typologisch ist die Auslegung: was vom Manna gesagt ist, stehe nicht deshalb in der Bibel, weil es ein Ereignis war oder als Ereignis galt, sondern deshalb, damit der christliche Leser sich daraus eine Lehre entnehmen solle. Das steht doch deutlich schon

Gal. 4, 24; I. Kor. 9, 9f. 10, 11; Röm. 15, 4. Nun ist bei dieser Auffassung weiter vorausgesetzt, daß die Bibel überall von denselben Gedanken erfüllt ist; denn wenn Jesus etwas so Singuläres wie die Geschichte vom Manna zur Grundlage zu machen hat, wie Bolliger will, so darf dem in ihr liegenden Gedanken nichts in der Bibel widersprechen. Bolliger müßte also aufzeigen können, daß das Verbot der Beschaffung des Brotes für morgen sich auch sonst im Alten Testament findet, und zwar auch da, wo es sich wirklich um gewöhnliches, nicht um wunderhaftes Brot handelt. Ich wüßte dafür aber keinen Beleg, insbesondere z. B. dort nicht, wo Joseph für die sieben dürren Jahre umfassende Vorsorge trifft, auch nicht Sprüche 6, 6 – 8, wo dem Faulen die Ameise als Muster hingestellt wird, weil sie im Sommer ihre Nahrung für den Winter sammelt.

Doch ich brauche nur die Geschichte vom Manna selbst noch ein wenig zu betrachten, um zu sehen, daß Bolliger sich mit mehr Geschick als Objektivität nur Einen Zug herausgesucht und zwei andre bei Seite gelassen hat. Was bedeutet denn der, daß das Manna zerschmolz, wenn man es erst beim warmen Sonnenschein sammeln wollte? Nach Bolligers Deutungsweise, wie sie am Bisherigen erkennbar ist, muß es besagen: wer nicht am frühen Morgen um das Brot für den Tag gebetet hat, bekommt keins. Ist das Ernst? Und was bedeutet der andre Zug, daß das am Freitag für den Sabbat mitgesammelte Manna über Nacht nicht verdarb und daß am Sabbat keins zu finden war? Nach Bolligers bisher erkennbarer Deutungsweise muß er besagen: am Freitag muß man das Brot zugleich für den Sabbat mit erbitten, also doch um das Brot für morgen mit bitten; dagegen am Sabbat braucht man nicht zu bitten. Hier wird die Sache nun absurd; und gerade das wollte ich zeigen. Wenn durch diesen letzten Zug etwas eingeschärft wird, so ist es das Sabbatgesetz; und das hat Jesus gerade verworfen. Im übrigen ist der Bericht für den Erzähler eine Wundergeschichte (der aber einzelne richtige Erinnerungen zu Grunde liegen), und wegen der wunderbaren Entstehung des Manna gelten die besondern Vorschriften über das Sammeln; an Ausdehnung derselben auf das Beschaffen andrer Speise und vollends an das Gebet um sie denkt der Verfasser nicht von ferne.

10. Innerhalb des Neuen Testaments stützt Bolliger (S. 277) seine Behauptungen wesentlich auf das Wort Mt. 6, 34: *sorgt nicht für den morgenden Tag.* Nun habe ich darauf hingewiesen, daß das Ziel der ganzen Erörterung Mt. 6, 25—34 in V. 33 ausgesprochen ist: „sucht zuerst Gottes Reich und Gerechtigkeit“,

und daß somit nur ein ängstliches, den Menschen ganz hinnehmendes Sorgen ausgeschlossen sein soll, das diesem Suchen Eintrag tut; ich habe ferner I. Petr. 5, 7 angeführt: „alle eure Sorge werft auf ihn“, und habe das so ausgelegt, daß es durch Beten geschehe; dafür wieder habe ich mich auf Phil. 4, 6 gestützt: „sorgt um nichts, sondern .... betet“. Alles umsonst; Bolliger schreibt unentwegt: „Keine Spitzfindigkeit schafft es weg: wer heute das Brot für morgen auf seinen Tisch erbittet, sorgt für morgen; besser gesagt: die Bitte kommt ihm aus der Sorge für morgen“.

Dem möchte ich drei Sätze gegenüberstellen. Zunächst: es ist zu unterscheiden zwischen der ängstlichen Sorge, die den Menschen ganz in irdischen Interessen gefangen nimmt und für alle höheren unfähig macht, und der hiervon freien Vorsorge, sagen wir: eines Hausvaters. Sodann: diese letztere hat selbst wieder zwei ganz getrennte Seiten. Es gehört zu ihr die ruhige, geregelte Tätigkeit, die zur Beschaffung des Lebensunterhalts auch neben allem Gebet nun einmal unerläßlich ist nach den täglichen Erfahrungen und nach dem Wort, das aus ihnen geschöpft ist: bete und arbeite; oder ich kann auch anführen: wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen; beides Worte, von denen Bolliger schwerlich sagen wird, daß Jesus ihnen nicht beistimme. Die andre Seite an der Vorsorge ist die bei minder religiös angelegten Menschen leicht mit ihr verbundne, aber nach meinen jetzigen Voraussetzungen noch nicht zur ängstlichen Sorge führende Meinung, daß man aus eigner Kraft alles Nötige beschaffen müsse, wobei der Gedanke an Gottes Segen für die eigne Arbeit nicht mitspricht. Und nun der dritte Satz: mag unter Sorge das ängstliche Sorgen oder der genannte Begleitgedanke der von Angst freien Vorsorge gemeint sein, das Beten ist ihr Gegenteil; mag es noch so sehr aus der einen oder der andern Art der Sorge stammen, es selbst bedeutet ihre Überwindung. Hiermit komme ich auf meinen Ausgangspunkt zurück: das Gebet ist das Mittel, von den Gedanken der Sorge zu befreien; und das ist doppelt und dreifach wichtig gegenüber der ängstlichen Sorge, der der Mensch nur zu leicht verfällt, da er den Gedanken wenigstens an den morgenden Tag nun eben einfach nicht zu bannen vermag.

Ist dies richtig, so möchte ich daran drei Fragen knüpfen. Zunächst: wenn das Gebet um das Brot für morgen als Ausfluß der Sorge verboten ist, wie könnte dann das Beten um das Brot für heute erlaubt sein? Kommt dieses Beten etwa nicht — nach Bolligers Redeweise — aus der *Sorge* für heute? [1]) Oder ist

[1]) Er sagt zwar S. 277: die heutige Not „sollen wir überwinden in ver-

Bolliger an den Buchstaben der Bibel so gebunden, daß er die Sorge für morgen als verboten betrachtet, weil es nun einmal so geschrieben steht, die gleiche Sorge für heute aber recht und fromm findet? Sodann: verlangt Bolliger ernstlich, daß man an das für jeden Tag nötige Brot überhaupt erst, auch betend erst dann denken darf, wenn er angebrochen ist? Endlich: ist Bolliger mit sich selbst unzufrieden, wenn er diese Forderung nicht befolgt, sondern als Hausvater sogar auf mehr Tage als den nächsten Vorsorge für die Lebensbedürfnisse trifft? Ich kann diese persönliche Frage wirklich nicht unterdrücken; denn solange sie mir nicht unbedingt bejaht oder sonst befriedigend aufgeklärt ist, werde ich die Befürchtung nicht los, daß er einen so ernst scheinenden Kampf gegen das Sorgen und gegen das aus ihm stammende Beten um das Brot für morgen nur dann anhebt, wenn es sich um Rettung eines Buchstabens, aber nicht einmal aus der wirklichen Bibel, sondern bloß aus ihrer hergebrachten Übersetzung handelt. Er nennt sie (S. 285) „die ehrwürdige Tradition von 19 Jahrhunderten". Hiervon wollen wir doch aber mindestens gerade die ersten anderthalb Jahrhunderte abziehen: denn das „tägliche Brot" kommt zuerst in der altlateinischen Übersetzung vor, und daneben bestand noch eine Anzahl andre „Traditionen", d. h. Phantasien über den Sinn von epiusios.

11. Ein wenig anders stellt sich Bolligers Ansicht dar, wenn man das Wort „heute" bei Matthäus ins Auge faßt und daran Anstoß nimmt, daß man beim Gebet um das Brot für morgen dieses Brot *heute schon in die Hand zu bekommen* wünsche, während man es doch erst morgen brauche. Schlatter findet, das erscheine als eine Zumutung an Gott und erinnere an die Forderung der Vorausbezahlung gegenüber einem Manne, dem man nicht traue. Nun verliert diese Erwägung freilich gerade bei Schlatter den besten Teil der Kraft, die ihr etwa innewohnen könnte; denn nach seiner Ansicht gilt das Gebet ja nur am Morgen dem Brote für den heutigen Tag, vom spätern Vormittag an dagegen doch dem für den morgenden. Er könnte sich also von dieser Zumutung an Gott nur dadurch freihalten, daß er das Gebet bloß als Morgengebet anerkännte, was er aber aus naheliegenden Gründen nun doch nicht tut, obgleich er es in erster Linie als solches betrachten möchte, wozu übrigens kein Recht vorliegt.

---

ständigem und auf Erfahrung stehendem *Glauben* (6, 25—33) und selbstverständlich im *Gebet*, das der Ausfluß dieses Glaubens ist". Aber wenn man das als genauen Ausdruck seiner Meinung nehmen soll, wird es nur um so unvollziehbarer, daß das Gebet um die heutigen Bedürfnisse Ausfluß des Glaubens sein soll und das um die morgenden Ausfluß der verwerflichen Sorge.

Treten wir trotzdem seinem Einwand näher. Da zeigt sich zunächst, daß er auf einer sklavisch buchstäblichen Deutung des Wortes „gieb“ beruht: gieb in unsre Hand. Das Gebet würde aber sicher auch dann als erhört empfunden werden, wenn nur irgendwie die Gewißheit gegeben wäre, das Erbetene rechtzeitig zu erhalten. Denn — und das ist das Zweite — der Zweck ist ja nur der, nicht mehr in Sorge sein zu müssen. Auf welche Weise diese gehoben wird, ist dem Betenden einerlei. Im Deutschen entspräche diesem Gedanken etwa die Übersetzung: unser Brot für morgen verleihe uns heute. Ich sage nicht, daß man sie anwenden soll, wohl aber, daß sie dem genügen würde, worauf es ankommt.— Weiter ist nun aber zu erwägen: zwischen der Bitte um das Brot für morgen und der am Morgen gesprochenen um das Brot für den Abend besteht nur ein Maßunterschied. Wie Bolliger gegen die erste sagt: es lebt morgen noch der alte Gott, ebenso gut, d. h. im Prinzip ebenso gut kann man gegen die zweite sagen: es lebt am Abend noch der alte Gott. Die besprochene Ansicht führt zu einem Verbot auch des betenden Vorausblickens, von dem ich nicht sehe, daß ihre Vertreter es tatsächlich befolgen.

Kuhn hat mir brieflich, aber mit der Ermächtigung zu öffentlicher Besprechung eine ebenfalls hieher gehörige Ausführung vorgelegt, die er deshalb nicht drucken lassen wollte, weil sie sich einigermaßen mit Bolligers Ansicht berührt. Ich ziehe sie heran, weil dadurch eine Reihe von Gesichtspunkten zur Sprache kommt, deren Erörterung der Klärung der Sache dient. Er will nichts dagegen einwenden, daß die Vorsorge z. B. durch monatliche Gehaltszahlung oder durch Alterspension im praktischen Leben Platz greifen soll, fordert aber, daß im innersten Heiligtum des Gemüts, das beim Beten allein in Betracht kommt, jedes Sorgen auf Gott geworfen wird, der wunderbar zu sorgen wisse. Diese Forderung stützt er auf den allgemeinen Geist der Frömmigkeit, speziell auf Kirchenlieder. Insbesondere findet er ein Gebet um heutigen Empfang des Brotes für morgen in Widerspruch mit den Worten Gellerts: „ich bitte nicht um Überfluß“; denn Überfluß sei das, was über das gegenwärtige Bedürfnis hinausgeht. Schon die Fortsetzung „und Schätze dieser Erden“ zeigt m. E. deutlich, daß Gellert nicht Kuhns Meinung ausdrücken und über dessen Frage sich überhaupt nicht aussprechen will. Doch sehen wir von diesem Mißgriff ab. Die Hauptsache ist die: Kuhn zieht die gesteigertsten Äußerungen des Vertrauens auf Gottes wunderbare Fürsorge heran und verlangt, daß die Stimmung, die in wirklich schwerer Not die höchste Blüte der Frömmigkeit bildet, das alltägliche Leben auch da beherrschen soll, wo gar keine solche Not vorliegt. Die Forderung, man solle

diesen Tatbestand unbeachtet lassen und seine religiöse Stimmung fortwährend auf die höchste Not einstellen, erscheint mir als etwas durchaus Künstliches, Erzwungenes, das die Echtheit der sonst so echt religiösen Regung nur gefährden kann.

Im weiteren findet Kuhn das Gebet um heutigen Empfang des Brotes für morgen mit Mt. 6, 34 insofern in Widerspruch, als es eine den Menschen unnötig belastende Sorge sei, das Brot für morgen heute schon verwahren, behüten und unter Umständen mitschleppen zu müssen. Es dürfte sich aber doch wohl fragen, ob seine innere Unruhe nicht größer ist, wenn er noch gar nicht weiß, woher er morgen Brot bekommen soll. Obendrein rechnet Kuhn zu dem Brot für morgen auch das Geld zu dessen Beschaffung, und das zu verwahren nimmt den Besitzer doch schwerlich zu sehr in Anspruch.

Kuhns ganz dogmatisch orientiertes Operieren mit dem allgemeinen Geist der Frömmigkeit trägt nun außerdem dem Umstand gar keine Rechnung, daß die Frage eine historische ist, nämlich die, was Jesus von seinen Jüngern gefordert hat. Von Jesus zieht er nur die Aussprüche Joh. 2, 4 und Mt. 8, 20 heran. Der erstere muß als Vorausblick auf eine direkt beabsichtigte Wundertat hier ganz gewiß außer Betracht bleiben, außer wenn Jemand auch heute noch auf solche Wundertaten, und zwar in ganz beträchtlicher Zahl, rechnet. Aus dem zweiten Ausspruch entnimmt Kuhn, Jesus habe so stark aus der Hand in den Mund leben müssen, daß er das Brot für morgen heute noch nicht hatte und wegen dieser Erfahrung auch nicht für heute erbat und erbeten lehrte. Bei dieser Auslegung muß man Lk. 8, 2 f. für unglaubwürdig erklären, während diese Notiz gerade besonders geeignet ist, die Stärke der Aussprüche Jesu gegen das ängstliche Sorgen verständlich zu machen.

Im ganzen aber muß ich gegenüber Kuhn ähnlich wie gegenüber Bolliger sagen: es ist für mich eine äußerst schwierige Aufgabe, mich davon zu überzeugen, daß Jemand neben der Vorsorge für morgen und viel weiter hinaus, die er ganz sachgemäß findet, benutzt und doch wohl auch übt, täglich die beschriebene Gebetsstimmung haben oder auch nur von sich fordern kann, die nicht einmal das Geld für das morgende Brot schon für heute erbitten will. Dann kann ich aber auch nicht wünschen, daß sie bloß genau dann gefordert und als unerläßliche Äußerung der Frömmigkeit hingestellt wird, wenn es sich um die Auslegung des Unservaters handelt.

12. Endlich hat Bolliger (S. 278) noch eingewendet, durch die Übersetzung „Brot für morgen“ werde aus dem Unservater

die Bitte um das heutige Brot ausgeschlossen, die doch leicht besonders dringlich sein könne. Diese Auffassung mag ja gewiß dazu geeignet sein, jene Übersetzung zu diskreditieren; sonst aber hat sie hoffentlich noch Niemand angewendet. Ein Gebet, das täglich gebraucht werden soll, kann naturgemäß nur die gewöhnlichen Voraussetzungen in Betracht ziehen; und die gehen beim Brot, wie Bolliger selbst sagt, offenbar dahin, daß für das heutige Brot, um das man ja schon am Tag vorher gebetet hat, bereits gesorgt ist. Wo dies aber nicht zutrifft, da wird der Betende keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß er in dem Brot für morgen auch das für heute mit eingeschlossen denken darf; denn wenn er um das für morgen bittet in der Zuversicht, es zu erhalten, glaubt er nicht, daß ihm Gott das für heute vorenthalten werde. „Unser Brot für (oder: bis) morgen“ hätte Bolliger als dritte mögliche Übersetzung in der Elberfelder Bibel finden können. Somit hat er sich auch zu früh gefreut, als er bei mir ein unlogisches „nur für heute“, „bloß für heute“ (zu beten fordre Jesus nicht) zu finden glaubte. Ich könnte sogar darauf hinweisen, daß dies nur als ein andrer Ausdruck gedacht sei statt: nicht für einen spätern Zeitabschnitt als den heutigen Tag. Aber wenn man das positive Gegenteil hinzufügt: sondern für morgen, denke ich allerdings hinzu: nötigenfalls mit Einschluß des Brotes für heute. Bolliger hat also hier wieder vorausgesetzt, ich müsse von *seinen* Voraussetzungen ausgehen.

Und nun gestatte man mir, zum Schluß dieser leider recht lang geratenen Abwehr die Hoffnung auszusprechen, daß die Meinungen sich gegen einander einigermaßen abgeklärt und die anfangs begreiflicherweise recht starken Antipathien gegen die neue Übersetzung sich etwas gemildert haben möchten. Es scheint mir, daß Jesus den Bedürfnissen und Empfindungen seiner Jünger sehr zutreffend Rechnung getragen hat, indem er sie um das Brot für morgen beten lehrte, weil sonst das ängstliche Sorgen doch nicht zu verhüten gewesen wäre; und es liegt genug Beschränkung und Bescheidung darin, daß die Frist sich nicht über den morgenden Tag hinaus erstreckt.

Die Geburt Jesu nach Matth. I, 16.

Von Prof. D. *Paul Wilh. Schmiedel* in Zürich.

In Nr. 50 der Zürcherischen Freitagszeitung von 1913 hat Prof. D. Eduard Riggenbach in Basel einen Aufsatz veröffentlicht

über „Matth. 1, 16 in der Probe der neuen Zürcher Bibel“. Er macht der neutestamentlichen Sektion der Revisionskommission darin den Vorwurf, sie gehe mit ihrer Fußnote [1]) über das hinaus, was der Tatbestand an die Hand giebt, lasse in hohem Maße ihr subjektives Urteil mitsprechen, ohne daß die Fassung der Fußnote dies erkennen lasse, und hätte diese deshalb weglassen müssen, ebenso aber auch alle andern textkritischen Anmerkungen, weil sie in einer Volksbibel keinen Überblick über die Geschichte des neutestamentlichen Textes beigeben könne. Er selbst verspricht, den Lesern in Bezug auf Mt. 1, 16 zu sagen, „was denn als feststehendes ‘Ergebnis wissenschaftlicher Forschung’ bezeichnet werden darf“.

Diese Erklärung hat bereits gewirkt. Schon in der nächsten Nummer der Freitagszeitung wurde der Artikel als maßgebend bezeichnet, und seitdem sind uns Stimmen zu Ohren gekommen, welche besagen, die Frage sei durch ihn erledigt.

Um so mehr ist es zu bedauern, daß es die Umstände, insbesondere die Überfüllung der Freitagszeitung mit Einsendungen zur Bibelrevision, nicht erlaubten, an dem gleichen Ort mit gleich weitem Eingehen auf die Sache zu erwidern. Immerhin hat eins der positiven Mitglieder der Kommission, Privatdozent Rüegg, und zwar laut ausdrücklicher Bemerkung zugleich im Sinne seiner positiven Kollegen in der neutestamentlichen Sektion, neben dem Hinweis auf Nestle, Gregory und v. Soden mit ihrer weitgehenden Berücksichtigung, ja Wertschätzung der von uns berührten Textgestalt erklärt: „Ich kann die Beschreibung des Tatbestandes (Lesarten usw.), wie sie Herr Professor Riggenbach gegeben, nur teilweise als zutreffend anerkennen. Es fehlt die mir hier unerläßlich scheinende Vollständigkeit. Wichtige Zeugen sind nicht genannt“ (Nr. 51). Welche schweren Vorwürfe hierin nach meiner Auffassung eingeschlossen sind, soll im Folgenden gezeigt werden.

Vorausgeschickt sei in methodischer Hinsicht nur dies, daß es sich durchaus nicht einfach darum handelt, welche Lesart an unsrer Stelle die ursprüngliche ist. So behandelt Riggenbach die Sache. Was ihm nicht als ursprünglich gilt, läßt er außer Betracht. Allein es könnte ja Jemand auch an eine bewußte Änderung des ursprünglichen Textes glauben, die die von uns erwähnte Ansicht über Jesu Geburt zum Ausdruck brächte. In Frage steht also, ob die von uns erwähnte Textgestalt, sei sie ursprünglich oder nicht, so wichtig ist, daß sie angesichts der uns von der Zürcher

[1]) Sie lautet: Einige Zeugen, zum Teil von hohem Alter, lassen in verschiedener Weise erkennen, daß Jesus einer andern Gestalt des Textes zufolge als ehelicher Sohn des Joseph und der Maria betrachtet wurde.

Synode gegebenen Weisungen [1]) mitgeteilt werden muß. Wie schon der Redaktor der Freitagszeitung in seinen sehr dankenswerten Ausführungen richtig erkannt hat, nimmt die Kommission in keiner Weise für die eine oder andere Lesart und die darin zum Ausdruck kommende Glaubensansicht oder Richtung Partei, sondern sie will lediglich die Tatsache mitteilen, daß es beide Lesarten bezw. Auffassungen giebt, und überläßt es dem Leser vollständig, sich aus Gründen irgend welcher Art für die eine oder andere zu entscheiden. In der folgenden Ausführung jedoch ist es mir nicht möglich, meine subjektive Ansicht auszuschalten, so wenig, wie Riggenbach dies vermocht hat. Ich werde aber gleich ihm zwischen ihr und den Tatsachen stets genau scheiden. Und meine Gesamtansicht möchte ich nur in einer Fußnote (S. 77) andeuten, weil sonst manches dunkel bleiben würde, aber ohne sie jetzt, wo ich die von der ganzen Sektion beschlossene Fußnote verteidige, irgendwie zur Geltung bringen zu wollen.

Der Vorführung der verschiedenen Lesarten müssen noch einige Bemerkungen über diejenigen unter ihnen vorangehen, über welche Riggenbach seinen Lesern nicht einmal eine Andeutung macht, obgleich sie seit 1898 bekannt sind.[2]) Ich muß dabei wiederholen, was ich darüber in den Protestantischen Monatsheften 1902, S. 88—93 und ausführlicher im Artikel *Mary* der Encyclopaedia biblica von Cheyne und Black geschrieben habe.

In den Anecdota Oxoniensia, classical series VIII gab Conybeare einen griechischen Dialog zwischen einem Christen Timotheus und einem Juden Aquila zum ersten Mal heraus, der als Zeit der Disputation den Anfang des 5. Jahrhunderts nennt, Bibelstellen aber mehrfach in einer Gestalt giebt, die nur in einer viel frühern Zeit entstanden sein kann und somit auf eine ältere Grundlage des Dialogs schließen läßt. Z. B. findet sich gerade Mt. 1, 16 in drei uns völlig neuen Formen. An der Hauptstelle (S. 76 = fol. 93 r. des Codex) sagt der Jude: Es giebt nun auch im Alten Testament eine Genealogie [nämlich: Jesu], aber auch im Neuen giebt es eine im Buche nach Matthäus; sie lautet aber so: [a):] Jakob zeugte Joseph, den Mann der Maria, aus welcher gezeugt

[1]) Sie lauten: Im Neuen Testament ist der von der wissenschaftlichen Forschung ermittelte Text zugrunde zu legen (Nestle, v. Soden etc.) . . . In Fußnoten sind Textänderungen usw. zu erklären. Ebenso sind die wichtigsten konkurrierenden Varianten in Fußnoten, eventuell am Rande, anzubringen.

[2]) Wenn ich nicht wüßte, welche staunenswert umfassenden Arbeiten Riggenbach bewältigt, würde ich über einen Mann, dem das wichtigste Mittel zu wissenschaftlicher Arbeit versagt ist, nicht so schreiben. Allein die Sache selbst fordert, daß Jemand, der sich anheischig macht, den Tatbestand besser als wir darzustellen, ihn auch kennen muß.

(oder: von welcher geboren; s. u. S. 79, Anm. 1) wurde Jesus, welcher Messias genannt wird, [b):] und Joseph zeugte Jesum, welcher Messias genannt wird, [c):] über den jetzt die Rede ist; [d):] er sagt: er zeugte [ihn, nämlich] aus Maria.

Es dürfte klar sein, daß a) und b) nicht, wie Conybeare meint, zusammen als einheitliche Darstellung niedergeschrieben worden sind. Ein Schriftsteller wird doch nicht zweimal hinter einander sagen, daß Jesus gezeugt wurde, desgleichen zweimal sagen, daß er Messias genannt wurde, und beide Sätze obendrein durch „und" verbinden. Also muß, während wir in a) den kanonischen Text vor uns haben, b) als ein selbständiger andrer Text anerkannt werden. Da das Ganze ausdrücklich aus Matthäus zitiert wird, ist die nächstliegende Annahme jedenfalls die: der Textteil b) stand ursprünglich in einer andern Abschrift des Evangeliums, wurde dann in einer, die a) enthielt, bei pflichtmäßiger Vergleichung beider Abschriften am Rande beigefügt und von einem spätern Abschreiber in den Text hineingezogen in der Meinung, er sei vom frühern Abschreiber übersprungen und dann am Rande nachgetragen worden. Oder a) wurde zu b) gefügt. In zahllosen Fällen ist eine Lesart, die eigentlich die Stelle einer andern einnehmen sollte, auf solche Weise neben sie in die Bibel gekommen.

Burkitt (Evangelion da-Mepharreshe II 265) und v. Soden (in seiner großen Ausgabe des Neuen Testaments) haben allerdings geglaubt, b) als Zusatz des Juden betrachten zu dürfen: und so hat also Joseph Jesum gezeugt. Richtig ist, daß ein Jude dies aus a) zur Not hätte entnehmen können, weil hier ein andrer Erzeuger Jesu nicht ausdrücklich genannt ist. Aber, um von dem ganz wunderlichen Gebrauch des „und" in b) (= und somit) zu schweigen: gegen diese Auffassung entscheidet d). „Er sagt: er zeugte" usw. muß doch auf etwas zurückweisen, was aus der Bibel zitiert ist; „er zeugte" ist aber nach Burkitts und v. Sodens Auffassung gar nicht Bibeltext, sondern nur nach der von mir vertretenen.

Nun gelingt es aber auch nicht etwa, diesem neuen Text die Beachtung deshalb zu versagen, weil er nicht in einer Abschrift der Bibel, sondern in einem Dialog steht, bei dem man einer wortgetreuen Wiedergabe der Bibelstellen nicht sicher sei. Der Christ wendet nämlich, obgleich er den Juden von der Gottheit Christi überzeugen will, gegen dessen Zitat, das ihr nach unserm Verständnis zuwiderläuft, gar nichts ein, sondern er erwidert nur: der Jude müsse alles richtig und der Reihe nach zitieren; wenn er etwas verschweigen zu können meine, entgehe es ihm

(dem Christen) nicht; und nun zitiert er selbst Mt. 1, 2—18, also bis zu dem Punkt, wo die Zeugung Jesu durch den heiligen Geist ausdrücklich angegeben ist. Es muß also mit Conybeare angenommen werden, daß der Christ a) + b) als Text des Matthäus kennt und anerkennt. Allerdings lautet in seiner eignen Wiedergabe von 1, 2—18 der 16. Vers so: „Jakob [zeugte] Joseph, dem verlobt [war] Maria, aus der gezeugt (oder: von der geboren) wurde Jesus, welcher Messias genannt wird" (s. unten VI a). Allein wenn das der wirkliche Bibeltext des Christen gewesen wäre, so hätte er dem Juden den seinigen auf keinen Fall durchgehen lassen. Da der Dialog diesen Vers in dreifacher Gestalt anführt, ist die Annahme unvermeidlich, daß dabei fremde Hände im Spiel gewesen sind; und somit muß man Conybeare auch darin beitreten, daß dies an den beiden Stellen (s. unten VI a b) vorauszusetzen ist, an denen nicht wie an der erstgenannten ersichtlich ist, daß die Textgestalt die Anerkennung des Verfassers gefunden hat. Das Alter der Grundlage des Dialogs muß dabei um so höher eingeschätzt werden, wenn noch durch Überarbeitung unkanonische Textformen eingefügt werden konnten. Übrigens würde selbst in dem äußersten Falle, daß Jemand das obige Textstück b) als nachträglichen Einschub betrachten wollte, doch bestehen bleiben, daß es einem Überarbeiter als Text des Matthäus galt.

Nunmehr mögen die Textgestalten von Mt. 1, 16 vorgeführt werden. Zutat von mir ist dabei nur die Zusammenfassung zu Gruppen bei der Nummerierung und die Reihenfolge (als Prinzip für sie wähle ich die schrittweise Annäherung an den kanonischen Text von dem am weitesten entfernten Punkte aus), ferner die Unterscheidung von „zeugen" und „gebären" zur wörtlichen Wiedergabe der betreffenden griechischen und lateinischen Ausdrücke, endlich die Hervorhebung des jedesmal Neuen durch den Druck. Den Zusatz des Sinnes: „welcher Messias genannt wird" lasse ich überall weg.

I. Joseph zeugte Jesum. So Satz b) in obigem Dialog S. 76.

II. Jakob zeugte Joseph, *den Mann der Maria* (vgl. VI c),

a) *welcher aus ihr* Jesum zeugte (so der Anhang zur arabischen Übersetzung von Tatians Diatessaron aus dem Vatikan im 11. Jahrhundert);

b) *von welchem* Jesus gezeugt wurde (so zwei Codices des palästinisch-syrischen Lectionars, das im 4. Jahrhundert oder später entstand).[1])

[1]) Auf die beiden Texte unter II lege ich kein entscheidendes Gewicht. Das Arabische ist Übersetzung aus dem Syrischen, das das Geschlecht des Relativpronomens zu unterscheiden nicht gestattet, sodass der Sinn auch ge-

III. Jakob zeugte Joseph, Joseph, *dem die Jungfrau Maria verlobt war*, zeugte Jesum. So die altsyrische Übersetzung vom Sinai aus dem 3. (oder 2.) Jahrhundert. Außerdem hat sie V. 21: sie wird *dir* einen Sohn gebären; V. 24 f.: er nahm sein Weib zu sich und (*ohne* die Worte: erkannte sie nicht, bis) sie gebar *ihm* einen Sohn.

IV. Jakob aber zeugte Joseph,
- a) *dem verlobt Maria* Jesum zeugte (genuit: der altlateinische Codex q);[2])
- b) dem verlobt *die Jungfrau* Maria Jesum zeugte (eine Gruppe jüngerer, aber aus Einem alten Exemplar abgeschriebener griechischer Handschriften mit egénnesen und die altlateinischen a g[1] k mit genuit, wobei in k dieselben Worte aus V. 25 fehlen wie unter III);
- c) dem verlobt [war] die Jungfrau Maria, *Maria aber* zeugte Jesum (genuit: der altlateinische Codex c);
- d) dem verlobt *war* die Jungfrau Maria, *die Jungfrau* Maria aber zeugte Jesum (genuit: der altlateinische Codex b).

V. Jakob aber zeugte Joseph,
- a) dem verlobt die Jungfrau Maria Christum Jesum *gebar* (peperit: die altlateinische Übersetzung im Codex D, dessen griechischer Text hier fehlt);
- b) dem verlobt *war* die Jungfrau Maria, *welche* Jesum gebar. So die von Cureton 1858 veröffentlichte altsyrische Übersetzung aus dem 3. (oder 2.) Jahrhundert.

VI. Jakob aber zeugte Joseph,
- a) dem verlobt [war] Maria, *aus der gezeugt* (oder: *von der geboren) wurde* Jesus (obiger Dialog S. 76 inmitten von Mt. 1, 2—18);
- b) *der sich* die Maria *verlobt hatte,* aus der gezeugt (oder: von der geboren) wurde der Christus, der Sohn Gottes (obiger Dialog S. 88 = fol. 113 r.);
- c) *den Mann der Maria*, aus der gezeugt (oder: von der geboren) wurde Jesus (so der kanonische Text, der uns zuerst durch Tertullian um 200 bezeugt ist).

VII. Jakob zeugte Joseph, den Mann der Maria, *welchem verlobt seiend die Jungfrau Maria,* von welcher geboren wurde Jesus

---

wesen sein kann: „aus welcher Jesus gezeugt wurde", wie im kanonischen Text (VI c). — Der palästinische Text unterscheidet sich von letzterm in den beiden Codices nur durch das Fehlen eines Punktes, der das Femininum im Unterschiede vom Maskulinum kennzeichnet.

[2]) Die altlateinischen Übersetzungen stammen aus dem 2. oder 3. Jahrhundert.

(so die armenische Übersetzung nach Armitage Robinson, Euthaliana, in: Texts and Studies III 3, S. 81 f.).

Dazu kommen die allgemeineren Tatsachen, daß Häretiker, welche von den Kirchenvätern bekämpft werden, Jesus für einen bloßen Menschen, für einen Sohn des Joseph und der Maria erklärten und sich dafür auf die Genealogie bei Matthäus beriefen.

Doch genug. Sehen wir zu, wie Riggenbach die vorgeführten Texte behandelt hat.

1. Über III sagt er mit Recht, die syrische Übersetzung aus dem Sinaikloster enthalte einen Selbstwiderspruch, sofern Joseph als Erzeuger und Maria als Jungfrau und als mit ihm nur verlobt erscheine, und dieser steigere sich dadurch, daß in 1, 18–25 die übernatürliche Geburt Jesu voll zum Ausdruck komme. Daraus entnimmt er nun aber das Recht, III für eine gedankenlose Umänderung von IV b zu erklären, indem ein Abschreiber, weil er in den vorhergehenden Teilen der Genealogie (Abraham zeugte Isaak, Isaak zeugte Jakob usw.) jeden Namen zweimal hintereinander zu schreiben hatte, auch den Namen Joseph grundlos wiederholt habe. Und damit fällt für Riggenbach jede Angabe hinweg, daß Joseph als Vater Jesu betrachtet worden sei.

Daß ein solcher Hergang abstrakt möglich ist, kann man ja nicht bestreiten. Aber wunderlich genug wäre er, und sicherlich ist zu sagen: bei dieser Vermutung „spricht in hohem Maße das subjektive Urteil mit". Ist es nun erlaubt, daraufhin den Text III, wie Riggenbach es tut, als ausgeschaltet zu betrachten und zu verlangen, daß wir dem Leser über sein Vorhandensein überhaupt nichts sagen? Das müßten wir auf Grund unsrer Instruktion schon nach dem bisher Erwähnten verneinen.

2. Über 1, 18–25 in demselben Text III sagt Riggenbach: „der Wortlaut weist zwar einige Abweichungen von dem sonst überlieferten Texte auf, aber keine, durch welche die übernatürliche Geburt des Herrn in Frage gestellt würde". Worin sie bestehen, teilt er seinen Lesern nicht mit. Nun bedenke man: wenn in V. 16, so müssen auch in V. 18–25 die Abweichungen dieses syrischen Textes sich aus gedankenlosem Abschreiben erklären lassen; sobald das nicht gelingt, hilft es gar nichts, es in V. 16 zu versuchen, weil in V. 18–25 dieser Text dann doch Spuren einer abweichenden Auffassung enthielte, die Beachtung und Mitteilung an unsre Leser fordert. Also aus Gedankenlosigkeit müßte ein Abschreiber die Pronomina eingesetzt haben: sie wird *dir* einen Sohn gebären; sie gebar *ihm* einen Sohn. Ein Abschreiber, der nach Riggenbach keine Spur von dem Gedanken in sich hatte, daß Joseph Jesu Vater gewesen sei. Es müßte ihm also wohl

vorgeschwebt haben, daß Joseph doch Jesu Nährvater gewesen und das Kind somit *ihm* geboren worden sei. Aber wird das Jemand für einen genügenden Anlaß zu der Einschiebung halten? Und noch weniger wird es hoffentlich Jemand unternehmen, zu behaupten, der Abschreiber habe in V. 25 aus Gedankenlosigkeit genau die Worte weggelassen, in denen hier die Vorstellung von der übernatürlichen Geburt liegt („erkannte sie nicht, bis"), und genau die übrig gelassen, durch die niemand auf diese Vorstellung kommen kann: „er nahm sein Weib zu sich und sie gebar ihm einen Sohn". Es wird jetzt wohl deutlich sein, wie schwer der Vorwurf wiegt, daß Riggenbach die Texte nicht vollständig mitgeteilt hat. Und selbst wenn er es für seine Person verantworten zu können glaubte, daß durch die Abweichungen in V. 21 und 25 die übernatürliche Geburt des Herrn nicht in Frage gestellt werde, mußte er sie vorführen; denn andre Leute könnten darüber doch anders denken, und seine Leser so zu bevormunden, daß man ihnen das eigne Urteil unmöglich macht, geht nun doch nicht an.

3. Als Hauptgrund dafür, die syrische Übersetzung vom Sinai nicht ernst zu nehmen, sondern als Produkt einer bloßen Gedankenlosigkeit abzutun, bezeichnet Riggenbach den Widerspruch, mit dem sie behaftet ist. Er unterscheidet nur die zwei Möglichkeiten, daß ihre Textgestalt ursprünglich oder daß sie aus IV b verderbt sei. Diese Betrachtungsweise ist völlig falsch; denn es giebt eine dritte Möglichkeit. In Lc. 2, 27. 41. 43 steht in allen guten Texten: Jesu Ältern, ebenso 2, 33. 48: sein Vater und seine Mutter. Jüngere Abschriften und auch schon alte Übersetzungen ändern diesen Text mit deutlicher Absicht so: Joseph und Maria, Joseph und seine Mutter, oder sie lassen die anstößigen Worte ganz weg. Aber das alles mit so wenig Umsicht, daß in 2, 27 überhaupt nur Ein Codex geändert hat, in 2, 41. 48 (fast) nur Übersetzungen, und nicht einmal diese alle an beiden Orten; ebensowenig sind alle Texte, die 2, 33 ändern, auch an der Änderung in 2, 43 beteiligt. Neben diesem glänzenden Beispiele wird es keiner weitern Beweise dafür bedürfen, daß Abweichungen in die Texte nur zu leicht ohne Rücksicht auf die Umgebung kamen. Dann beweist aber das Nebeneinander widersprechender Textteile keineswegs, daß man davon absehen dürfe, zu untersuchen, ob sie eine beachtenswerte Überlieferung enthalten. Wer sie hierauf ansieht, sagt ja noch lange nicht (wie Riggenbach mit seinen bloß zwei Möglichkeiten bei ihm voraussetzt), daß der fragliche Text „als ursprünglich zu gelten hat", weder der ganze mit seinem innern Widerspruch noch die eine Hälfte der Aussagen, die einen widerspruchsfreien Gedanken ausdrückt.

4. Wenn ein Text bei Riggenbach wegen innern Widerspruchs dem Schicksal ausgesetzt ist, bei Seite geschoben zu werden, wie steht es dann mit unsern kanonischen Evangelien? Um nur Weniges zu berühren: in Lc. 2 heißen Joseph und Maria, wie gezeigt, fünf mal Jesu Ältern oder Jesu Vater und Mutter; Lc. 3, 23 wird Jesu Stammbaum eingeleitet mit den Worten: „er war ein Sohn, wie geglaubt wurde, des Joseph". Wenn dies bloß geglaubt wurde, also fälschlich geglaubt wurde, wozu überhaupt der Stammbaum? Und wozu der Stammbaum bei Matthäus? Im Zürcher Kapitel ist mir entgegengehalten worden: ein Text von Mt. 1, 16, der eine andre Entstehung Jesu als durch Zeugung vom heiligen Geiste voraussetze, dürfe gar nicht in Betracht gezogen werden, da er ja doch nicht von dem Evangelisten herrühren könne, der in den nächsten Versen diese Zeugung berichte. Aber wozu der Stammbaum, wenn Jesus mit Joseph im Punkte der Abstammung gar nichts zu tun hat? Natürlich kenne ich die Auskunft, die man dafür hat: der Evangelist habe, obgleich von der Zeugung Jesu durch den heiligen Geist überzeugt, ihm mittels des Stammbaumes das Anrecht auf die Messiaswürde auch noch durch die Abkunft von David — die aber eben keine Abkunft, sondern nur eine nominelle Sohnschaft wäre — sichern wollen. Doch wenn sich Jemand zu dieser Ansicht bekennt, bin ich ihm gegenüber bereit, diesen Punkt nicht weiter zur Geltung zu bringen. Für heute ist mein Hinweis darauf, daß die Widersprüche über die Geburt Jesu in die kanonischen Evangelien hineinreichen, nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel, um zu erreichen, daß sie im syrischen Text vom Sinai nicht dazu benutzt werden, diesen bei Seite zu schieben.[1])

[1]) Nur um meine Leser über meine hier zu Grunde liegende Ansicht nicht im Ungewissen zu lassen, füge ich hinzu: ich nehme mit der ganzen kritischen Theologie an, daß die Stammbäume Jesu aufgezeichnet worden sind in der Meinung, Jesus sei wirklich der Sohn Josephs, und daß sie in dieser Meinung in die Evangelien aufgenommen wurden, als diese den Bericht von der übernatürlichen Geburt Jesu noch gar nicht enthielten. Nicht nur vom 3. Kapitel des Matthäus und des Lukas an wird dieser nicht vorausgesetzt, sondern auch im 2. Kapitel nicht, vielleicht mit Ausnahme von Lc. 2, 21 b; bei Lukas ist er hierneben nur in 1, 34 f. enthalten, bei Matthäus nur in der heutigen Form von 1, 18—25, neben der aber der syrische Text vom Sinai und der altlateinische im Codex k eine Gestalt zeigt, die ihn an 1 bzw. 2 Punkten dieses Abschnittes nicht kennt. Von den Abschnitten, die die übernatürliche Geburt Jesu aussagen, nehme ich an, daß sie erst zuletzt in die Evangelien eingefügt wurden. Um ihretwillen wurde nach dieser Ansicht außerdem in Lc. 3, 23 eingesetzt: „wie geglaubt wurde", und in Mt. 1, 16 der uns in Text I erhaltene ursprüngliche Wortlaut auf die mannichfaltigste Weise geändert. — Wer von der Annahme ausgeht, Mt. 1 f. und Lc. 1 f. seien je von Einem Evangelisten, der von der übernatürlichen Geburt Jesu überzeugt war, als ein-

5. Kehren wir mit der inzwischen gewonnenen Erkenntnis von der häufigen Einfügung fremder Textteile nochmals zu ihm zurück. Als wichtigster Anstoß in 1, 16 gilt bei Riggenbach der Relativsatz: welchem die Jungfrau Maria verlobt war. Warum sieht er ihn dann nicht darauf an, ob er ein fremder Zusatz ist? Die ganze kritische Theologie betrachtet ihn so und nimmt an, es solle dadurch das Anstößige des Satzes „Joseph zeugte Jesum" etwas gemildert werden. Und sicherlich darf sie dabei mit demselben Rechte sagen wie Riggenbach auf Grund seiner Ausscheidung des einen Wortes „Joseph": „bei dieser Erklärung verliert der Selbstwiderspruch von 1, 16 alles Befremdliche". Ein glänzendes Beispiel einer solchen ganz fremdartigen Einschaltung bietet übrigens Text VII. Wir haben also einen neuen Grund dafür, daß Riggenbachs Heilmittel nicht als einziges gelten und darauf hin dieser syrische Text aus der Verhandlung ausgeschlossen werden darf. Mit 1, 18—20 und 22—24 (wie sie heute lauten) ist durch den neuen Vorschlag allerdings keine Übereinstimmung hergestellt, desto mehr aber mit dem Stammbaum, zu dem doch 1, 16 gehört, und außerdem mit 1, 21 und 25 dieses syrischen Textes.

6. Jetzt bekommt es nun die allergrößte Wichtigkeit, daß der Text, der dem Syrer nach Ausscheidung des störenden Relativsatzes verbleibt, „Joseph zeugte Jesum", nicht mehr, wie zwischen 1892 und 1898, etwas bloß Erschlossenes ist, sondern in dem oben behandelten Dialog vorliegt. Und nun wolle man ermessen, was es zu bedeuten hat, wenn Riggenbachs Leser von diesem Dialog nichts erfahren. Werden sie auch jetzt noch bereit sein, als einziges Mittel zur Erklärung der Widersprüche des syrischen Textes das von Riggenbach anzusehen?

7. Nunmehr treten auch die Texte unter IV und V in ein neues Licht. Die Gestalt IVb, die einzige von diesen sechs, die Riggenbach vorführt, sucht er als absichtliche Umänderung der kanonischen (VIc) zu erklären. An dieser habe man den Ausdruck „Mann der Maria" anstößig finden und die deutliche Feststellung der übernatürlichen Geburt Jesu vermissen können. Wiederum ist zu sagen, daß diese Erklärung abstrakt möglich ist. Aber als einzige darf sie nicht mehr auftreten; denn man kann IV aus der syrischen Lesart III herleiten (oder aus einer griechischen Gestalt derselben mit dem bloßen Partizip: Joseph, dem die Jungfrau Maria

heitlicher Ausdruck dieser Überzeugung niedergeschrieben worden, von dem will ich heute nur sagen: er hat gegenüber den Tatsachen einen schweren Stand und sollte sich sehr besinnen, ehe er es für erlaubt hält, aus der vorausgesetzten einheitlichen Meinung des Evangelisten Schlüsse zu ziehen, gegen die der Text sich sträubt.

verlobt [war], zeugte Jesum). Es konnte einem Leser, der von Jesu übernatürlicher Geburt überzeugt war, anstößig erscheinen, daß es Joseph war, der Jesum gezeugt haben sollte. Zumal da schon dastand, daß die *Jungfrau* Maria mit ihm verlobt war, mußte von *ihr* Jesus stammen. Während also Riggenbach (s. o. 1) III aus IV b durch gedankenlose Einfügung eines wiederholten „Joseph" entstehen läßt, kann man umgekehrt IV b aus III erklären, indem man absichtliche Beseitigung des zweiten Vorkommens dieses Namens annimmt.

8. Darauf führt nun aber noch ein besonderer Umstand. In IV b übersetzt Riggenbach: ... „Maria ... gebar", während ich oben um der Wörtlichkeit willen übersetzt habe: ... „Maria ... zeugte". Er giebt an, daß „*zeugen* und *gebären* im Griechischen durch ein und dasselbe Verbum ausgedrückt werden". Dieser Satz kann nicht genug beklagt werden. Der des Griechischen unkundige Leser muß darnach glauben, daß diese Sprache ein besonderes Wort für „gebären" gar nicht hat. Er erfährt also nicht, daß sie hiefür das Wort tiktein besitzt, das im Neuen Testament 16 mal im eigentlichen Sinne vorkommt (z. B. gerade Mt. 1, 21. 23. 25), und daß gennan eigentlich „zeugen" und nur daneben auch „gebären" bedeutet [1]). Und da ist es nun eben höchst auffallend, daß im unmittelbaren Anschluß an die Männernamen in dem Schema: „Abraham zeugte den Isaak, Isaak zeugte den Jakob" usw. auch für Maria dasselbe Verbum gebraucht ist. So auffallend, daß die Texte unter V nötig gefunden haben, das korrekte „gebar" dafür einzusetzen. Sehr gut aber würde sich das „zeugte" bei Maria erklären, wenn es ein Überrest aus III wäre, wo es hieß: „Joseph ... zeugte". Ja, man kann vielleicht sogar noch in IV a–d V a b beobachten, wie diese Texte Schritt für Schritt der Änderung an III gerechter zu werden suchen, die nach dieser Annahme ihnen allen zu Grunde liegt. In IV a b V a wird das Verlobtsein der Maria nur durch ein Partizip erwähnt, in IV c wird es ungeschickt, in IV d V b korrekt, aber mit verschiedenen Mitteln in einem Hauptsatz ausgedrückt. Und nun erwäge man, was es zu bedeuten hat, daß Riggenbach von den sechs Texten nur Einen mitteilt, während die hier gegebene Erklärung des Sachverhaltes doch mindestens als gleich möglich neben der seinigen anerkannt werden muß.

9. Gegenstandslos ist Riggenbachs Hinweis darauf, daß die Textformen IV und V im Gegensatz zur kanonischen nur ein be-

[1]) Deshalb ist es auch keineswegs sicher, daß der kanonische Text zu übersetzen sei: von welcher Jesus geboren wurde, und nicht: aus welcher Jesus gezeugt wurde.

schränktes Verbreitungsgebiet haben. Denn daß sie ursprünglich seien, was er durch diesen Hinweis bekämpfen will, behauptet gar Niemand, ebenso wenig, wie schon Jemand den syrischen Text vom Sinai für den Urtext des Matthäus gehalten hat (auch v. Soden, der ihn in seinen Bibeltext aufnimmt, bezeichnet ihn dadurch nur als „die älteste erreichbare Textgestalt"). Also fällt es auch gar nicht in Betracht, daß jene Textformen auf einen einzigen Ausgangspunkt zurückweisen. Ihre Verbreitung auf griechisch, lateinisch und syrisch ist trotzdem sehr beträchtlich; neuerdings ist IV b griechisch auch in Koridethi am schwarzen Meer nachgewiesen (Codex der Evangelien in großen Buchstaben, Θ oder 038 bei Gregory, ε 050 bei v. Soden; früher 1360). Daß die kanonische Lesart überall Verbreitung gefunden hat, ist nicht merkwürdig; denn die Kirche wachte nicht bloß, wie Riggenbach zu anderm Zwecke angiebt, über den Wortlaut des Textes, den ihre Gegner anführten, sondern auch über die Bibelhandschriften und die Ausmerzung unkirchlicher Textformen. Es ist fast wunderbar, daß sich so viele trotzdem so lange erhalten haben.

10. Da Riggenbach so sehr auf Unterscheidung von Tatsachen und subjektiven Hypothesen dringt, sei ausdrücklich gesagt: Tatsachen, die er teils gar nicht gekannt, teils ins Dunkel gestellt hat, sind der Text des Dialogs und der des Syrers vom Sinai in V. 25. Hier wird es ihm schwer werden, eine Betrachtung zu finden, durch die die obige als subjektiv hingestellt werden könnte. Wo aber Auffassung gegen Auffassung steht, beweist die Existenz der seinigen noch lange nicht, daß wir die unsrige hätten unterdrücken und unsern Lesern den Schein bereiten müssen, als sei bei Mt. 1, 16 nie eine abweichende Ansicht in Bibeltexten zum Ausdruck gekommen. Und wenn er aus dem Syrer vom Sinai den V. 25 nicht wegbringen oder einwandfrei anders deuten kann, wozu er bis jetzt überhaupt noch nichts unternommen hat, dann ist seine Erklärung von V. 16 einfach unstatthaft und darf gar nicht mehr dazu benutzt werden, die oben vertretene als subjektiv hinzustellen. Ebenso unstatthaft ist aber endlich auch sein Tadel, unsre Fußnote lasse den subjektiven Charakter unsrer Betrachtung der Texte nicht erkennen. Schon die zwei Punkte, in denen er ihr keine andre Deutung gegenübergestellt hat, genügen zur Rechtfertigung unsres Ausdrucks: „lassen in verschiedener Weise erkennen".

11. Als ganz unzutreffend muß ich es bezeichnen, daß Riggenbach aus dem Wortlaut unsrer Fußnote: „Einige Zeugen, z. T. von hohem Alter" ... herausliest, „der gewöhnliche Bibelleser ... könne leicht auf den Gedanken kommen, Zahl und Qualität der Zeugen für und wider hielten sich die Wage". Wir wechseln,

wie unsre gedruckten Proben zeigen, in unsern Fußnoten mit gutem Bedacht z. B. zwischen den Ausdrücken: einige Zeugen, einige alte Zeugen, viele Zeugen, minder gewichtige Zeugen, nach andern alten Zeugen. Riggenbach erklärt ferner: wer textkritische Anmerkungen geben wolle, müsse wie in der Elberfelder Bibel einen Überblick über die Geschichte des neutestamentlichen Textes vorausschicken. Dann setzt er voraus, daß dies die Grenzen einer Volksbibel überschreiten würde, und folgert daraus, man verzichte dann besser auf textkritische Anmerkungen. Wir gedenken nun aber einen solchen Überblick wirklich zu geben, eben um unsrer Instruktion folgen zu können und unsern Lesern die Wahrheit über textlich fragliche Stellen nicht verschleiern zu müssen, auch wo wir nicht, wie Riggenbach es für Verwertung der Ergebnisse der Textkritik fordert, von einem übereinstimmenden Urteil der Fachmänner reden können; denn auf dieses müßte man in den meisten Fällen wohl bis zum jüngsten Tage warten.

---

12. Ich möchte mich nun noch zu einigen Äußerungen von andern unsrer Kritiker wenden. Der Ausdruck in unsrer Fußnote: „Einige Zeugen ... lassen in verschiedener Weise erkennen“ ... ist unklar, verschwommen, geheimnistuerisch gefunden worden. Gewiß hätten wir gern solche Zeugen wörtlich angeführt. Aber welche? Alle oben genannten? Oder auch nur die Haupttypen? Oder den Text I mit einer umständlichen Verwahrung gegen den Einwand, daß er nicht in einer Abschrift der Bibel stehe? Oder den syrischen Text III, den ein Einsender in der Freitagszeitung bereits so ausgelegt hat: „Joseph war zwar mit einer Jungfrau namens Maria verlobt, aber hatte daneben – von irgend einer andern Mutter einen Sohn namens Jesus“? Wenn unsre Kritiker das alles bedacht hätten, würden sie sich wohl gesagt haben, daß wir Gründe hatten, unsre Fußnote nach dieser Richtung gerade so und nicht anders zu fassen.

13. In der Freitagszeitung hat man sie aus dem Grunde für überflüssig erklärt, weil es eine altbekannte Sache sei, daß Jesus von seinen Zeitgenossen, die nicht an ihn glaubten, für einen gewöhnlichen Menschen gehalten worden sei, und man hat es getadelt, daß wir den Schein erweckten, als sagten wir mit ihr etwas Neues. Andre haben es gerade tröstlich gefunden, daß ihr Inhalt längst bekannt sei. Dem ist nun freilich nicht so. Schon der Ausdruck „einige Zeugen“ sagt doch, daß es Urheber von Bibeltexten, also Anhänger Jesu, keine ihm feindlich gegenüberstehenden Zeitgenossen sind, über deren Auffassung seiner Geburt wir berichten. Etwas wirklich Neues sind unsre Mitteilungen an

sich zwar nicht. Wenn sie manchem Leser doch neu sind, so liegt die Schuld daran, daß man von kirchlicher Seite nicht schon längst dafür gesorgt hat, ihn darüber aufzuklären. Soweit das also noch nicht geschehen ist, müssen wir es jetzt nachholen. Es würde uns auch sehr freuen, wenn unsre Arbeit Anlaß dazu gäbe, daß es von sachkundiger Seite in weiteren Kreisen mit größerer Ausführlichkeit geschähe, als sie uns vergönnt ist. In jedem Falle hoffen wir, daß dies von allen, die hierin zunächst etwas Bedenkliches finden, mit Ruhe aufgenommen wird und im Vertrauen darauf, daß die Wahrheit nie etwas wirklich Wertvolles zerstören, sondern nur aufbauend wirken kann.

14. Einige Mitglieder der Bibelkommission haben öffentlich erklärt, daß eine Änderung in der Wortfassung der Fußnote vorbehalten sei. Ich will mir zum Schluß erlauben, anzudeuten, nach welcher Richtung diese Änderung zu suchen sein dürfte. Man hat an dem Ausdruck „ehelicher Sohn" Anstoß genommen, weil zu befürchten sei, daß er die Vorstellung einer unehelichen Geburt Jesu hervorrufen könne. Nun glaube ich für meine Person zwar, daß diese Vorstellung — leider — nicht erst hervorgerufen zu werden braucht, sondern schon sehr verbreitet ist, mindestens durch gewisse Schriften sozialdemokratischer Autoren, durch Häckels „Welträtsel" usw. Allein ich begrüße es ebenfalls, wenn ein glücklicherer Ausdruck gewählt werden kann, und darf angeben, daß vorgeschlagen worden ist: ... „lassen in verschiedener Weise erkennen, daß Jesus einer andern Gestalt des Textes zufolge nicht als vom heiligen Geist gezeugt, sondern als Sohn aus der Ehe des Joseph und der Maria betrachtet wurde". Etwaige andere Vorschläge wird die Kommission gern prüfen. Absehen kann sie aber von der Mitteilung dessen, was in der Fußnote berührt ist, wirklich nicht, und zwar einfach um der Wahrheit willen nicht.

15. Daneben darf aber noch darauf hingewiesen werden, daß eine solche Mitteilung zugleich einen apologetischen Wert besitzt. Die weiten Kreise, die sich von der kirchlichen Auffassung der Geburt Jesu abgewandt haben, wissen an deren Stelle nichts zu setzen als die Annahme einer unehelichen Geburt, und das gereicht vielen von ihnen zur Herabsetzung des Christentums, und nicht wenige von ihnen benutzen es sogar als Mittel hierzu. Für diejenigen unter ihnen, welche einem besonnenen Denken zugänglich sind, wird es geradezu eine Befreiung bedeuten, wenn sie hören, daß eine eheliche Geburt Jesu schon in alten Zeiten das gewesen ist, was man annahm, wenn man nicht an eine übernatürliche Geburt glaubte.

Religionsunterricht.

Das Problem des Religionsunterrichts ist noch lange nicht gelöst. Alle Klagen und Verhandlungen haben die geforderte bessere Methode nicht gebracht. Wo der Katechismus verschwand, wurde doch wieder mit dem Diktat ellenlanger Leitsätze ein meist wenig wertvoller Ersatz der verbindlichen Formulierung geschaffen. All die vielen Leitfaden konnten die Kenntnis der Bibel nicht vermitteln und wo diese in einer handlichen Ausgabe eingeführt war, brauchte noch lange nicht die Vermittlung von lederner Gelehrsamkeit oder von unanschaulicher Dogmatik aufzuhören. Die Grundforderung aller religiösen Beeinflussung: das persönliche Moment, blieb nach wie vor im Hintergrund, weil man sich vor seinen Maßlosigkeiten fürchtete, weil die Einprägung von verbindlichen Lehren, von bestimmten Kenntnissen und Tatsachen, die kirchliche Eingewöhnung der Kinder als Hauptsache angesehen wurde. Und doch haben wir nicht bloß wissende oder gar nur willig in Behauptungen sich fügende Christen nötig. Das ist nicht einmal mehr das Ziel der Kirche der Autorität. Auch Rom verlangt und sucht zu pflanzen: eigene Überzeugung, wenn sie auch dort schließlich doch nur ein enthusiastischer Gehorsam, eine demüthige Hingabe an eingelernte Lehren sein kann.

Protestanten dagegen müssen wirkliche Überzeugung von jedem Kind verlangen. Das will sagen: protestantische Religionslehrer sind genötigt, in jedem Herzen die vorgetragenen religiösen und sittlichen Wahrheiten so lebendig und alltäglich zum Leben zu erwecken, dass sich jedes Gemüt daran wagt, sie ganz nahe zu besehen, selber zu empfinden und sich dann dazu oder dagegen zu bekennen. Zu diesem Zweck ist kein redliches Mittel zu verachten, keines als profan abzulehnen. Nur muß es bei der Wahrheit bleiben und sich nicht in Raffinement verlieren oder versteigen. Hier liegt der Wert von Försters Jugendlehre, die nicht um ihrer Neuheit, sondern weil sie viel verwandtes Streben vorfand, so großen Anklang gewann.

Als Probe, wie kräftig dies Begehren nach überzeugender Anschaulichkeit vorhanden ist, geben wir nachfolgende Skizze. Sie stammt von einem eifrigen und begeisterten Lehrer und es liegen uns noch weitere Beispiele seiner sehr eindruckstarken Art vor. Er will sie selber nicht als Vorbilder betrachtet wissen, sondern als Versuche und Fragen: wie stellen sich erfahrene, urteilsfähige Leute dazu? Die Redaktion nimmt gerne private, noch lieber zum Abdruck bestimmte Begutachtungen entgegen; nicht weniger willkommen werden Proben aus andern Federn und

Schulstuben sein. Wir Pfarrer müssen vor Junge und Alte treten und wenig realistische Dinge lehren. Darüber gerät die Einfachheit und methodische Sicherheit gegenüber den Kindern gern in Gefahr. Darum können wir gerade in diesem Stück von manchem Lehrer wichtige Winke gewinnen, auch wenn wir ihm nicht auf seinen Wegen nachgehen wollen. *Red.*

Der Apostel Paulus.

1. Der Knabe Saulus.

„Kommt, wenn ihr etwas wert seid! Ich fürchte euch alle mit einander nicht!“ „Pack ihn! Nimm ihm den Stecken! Nur zu! Er haut dir nur eins.“ Mitten in diesem Durcheinander erscholl ein Wehgeheul. Der erste der Angreifer hatte eins vom Stecken ans Bein erwischt, den der Angegriffene, mit dem Rücken an die Hauswand gelehnt, im Kreise vor sich schwang. „Was gibts da draußen? Ihr Schlingel, macht, daß ihr fortkommt“, mischte sich eine Frauenstimme in das Gelärm, und der drohend geschwungene Besen trieb ohne zu treffen die Schar zurück. Das Streiterlein, hochrot vor Aufregung, mit leuchtenden Augen und pechschwarzem Haar, stand mit gesenktem Stock hoch aufgerichtet da. „Saul, komm herein! — Was habt ihr mit ihm?“ — „Er hat uns nachgerufen!“ — „Er braucht uns nicht so zu kommen!“ „Wir sind keine Heidenhunde!“ „Hätte er nur gesagt, er sei ein —.“ Alles kunterbunt gemischt erscholl der Frau als Antwort entgegen. „Da habt ihr recht! Er braucht euch keine Schimpfnamen an den Kopf zu werfen. Ich werde schon mit ihm reden. Seid nur ruhig und geht eures Weges,“ suchte Sauls Mutter die aufgeregten Heidenbuben zu beruhigen. „Gut, aber wenn er uns wieder so kommt, so soll er schauen, wie es ihm geht.“ So knurrend zogen sie langsam ab, und Totenstille lag bald wieder in dem engen Gäßlein der Stadt Tarsus.

Drinnen aber, nahm die Mutter ihr Söhnchen ins Gebet. „Was hattest du mit ihnen? Bist du in die Schule gegangen, um auf dem Wege mit den Heiden Händel anzufangen? Rede!“ Keineswegs verlegen, sondern frisch antwortete er: „Nein. Aber als ich aus der Schule kam, da standen die da und riefen: „Schaut das Jüdlein, wie meint es, es sei besser als wir. Jud, wieviel Götter habt ihr? Gelt, nur einen einzigen! Gix!“ Da wurde ich wild und rief zurück: „Und ihr? Habt einen ganzen Haufen, und in euerem Tempel Götzenbilder, daß einem die Haare zu Berge stehen.“ Hier stockte Saul. „Ist das alles? Sind sie dir deswegen bis hieher nachgelaufen? Sag ganz, wie es war,“ sprach die Mutter. „Ist das alles?“ „Nein.“ „Was noch?“ „Als

ich das sagte von den Haaren, erhoben sie ein Gelächter und einer rief: „Wie stehen sie dir auf? Stell sie einmal, du Judenkatze!“ Da rief ich ihm zu: „Sei still, du Heidenhund. Und nun gings los. Sie wollten sich auf mich stürzen; aber es kam keiner an mich heran; sie fürchteten meinen Stecken.“ „Ihr seid beide Teile gleich schuld,“ entschied die Mutter. „Nein, sie sind schuld; sie haben angefangen,“ entgegnete Saul. „Und du hättest gescheiter sein und gar nicht auf sie hören sollen. Wie oft haben wir dir das schon gesagt, und immer wieder bekommst du Händel mit ihnen. Einmal werden sie dich doch prügeln. Kannst du denn deinen Mund gar nicht im Zügel halten? — Marsch! Denk daran, hol Holz im Schopf, und dann gibt es bald zu Mittag“. —

Wißt ihr, warum ich euch das erzähle? Weil wir darin am Knaben Eigenschaften sehen, die später dem Manne wohl zu statten kamen: Eifer für seine Überzeugung, Bekenntnismut und Tapferkeit.

Frequenz der 9 theologischen Fakultäten der Schweiz 1890—1913.

Von Dr. *J. Platzhoff-Lejeune.*

Es schien uns interessant, die Frequenzstatistik unsrer sämtlichen schweizerischen theologischen Fakultäten einmal für eine längere Zeitperiode, die zudem als kritisch bezeichnet wird, zusammenzutragen. Wir befleißigten uns dabei möglichster Einfachheit. Die Ausländer und die Hörer extra zu zählen, schien uns z. B. nicht nötig. Mit Ausnahme *Genfs* sind sie wenig zahlreich. Genf hatte für einige Gratisvorlesungen der Professoren Frommel Fulliquet ein großes Damenpublikum aus der Stadt. Die ausländischen Theologen Genfs sind ausnahmslos Franzosen, die in Genf einige Stipendien besitzen. Ihr Wegbleiben in den letzten Jahren erklärt die starke Abnahme der Genfer Frequenz. Damen haben wir auch nicht extra gerechnet; Zürich und Genf zählen ihrer einige wenige. Unsere Liste zählt also nur die immatrikulierten Studenten; bei Neuenburg (freie Fakultät) das die Hörer nicht völlig ausscheidet, mußten einige derselben, die das Resultat kaum beeinflussen, mitgezählt werden. Die fett gedruckten Zahlen stellen die Maxima und Minima dar. Von Neuenburg (Staatsfakultät) waren statistische Angaben erst von 1900 an regelmäßig zu erhalten; die Akademie entwarf früher nur alle 5 Jahre (1895) eine Studentenstatistik.

	Basel		Bern		Zürich		Genf Universität		Genf Freie Fak.	Lausanne Universität		Lausanne Freie Fak.	Neuenburg Universität		Neuenburg Freie Fak.		Jahresmittel deutsche Schweiz	Jahresmittel welsche Schweiz	Schweizerisches Jahresmittel
	Sommer	Winter	Sommer	Winter	Sommer	Winter	Sommer	Winter	Jahr	Sommer	Winter	Jahr	Sommer	Winter	Sommer	Winter			
1890	**113**	**114**	**48**	**42**	**45**	37	39	28	23	—	26	19	—	—	9	9	**66,50**	21.86	42,46
1891	99	106	42	40	35	**45**	32	39	25	27	39	18	—	—	14	20	61,33	26.75	41.57
1892	105	109	45	40	40	36	43	45	24	39	36	20	—	—	20	15	62,50	30.25	**44.07**
1893	102	87	38	35	42	44	41	45	**35**	39	51	**23**	—	—	16	18	58.00	33,50	44.00
1894	83	83	30	34	33	30	43	61	24	**51**	**54**	19	—	—	20	**29**	48,83	**37.62**	42,43
1895	75	58	25	24	36	30	60	62	22	51	47	16	—	14	**26**	22	41.33	35.55	37.87
1896	59	55	20	24	26	23	65	**64**	18	48	39	18	—	—	23	18	34,50	36.62	35.71
1897	49	43	23	26	23	16	**66**	48	**14**	38	24	15	—	—	17	18	30,00	30,00	30.00
1898	50	45	26	30	17	17	46	**51**	15	28	17	**13**	—	—	20	18	30.83	26.00	28.07
1899	**37**	54	32	30	**9**	**6**	46	42	16	17	20	16	—	—	13	19	28.00	23,62	25.50
1900	53	47	29	25	9	11	44	46	22	21	26	19	—	**21**	17	15	29,00	27.00	25,66
1901	43	42	24	24	12	13	46	53	30	24	25	17	**21**	19	18	17	**26.33**	27.00	26,75
1902	50	**40**	25	24	12	19	53	44	30	27	23	18	17	15	17	21	28,33	26.50	27,18
1903	44	46	21	20	21	20	42	46	19	24	21	21	16	13	20	15	28.66	24 80	26,19
1904	42	50	19	**18**	22	18	51	55	17	19	15	18	13	9	15	15	28,17	22.70	24.75
1905	57	55	**15**	24	19	21	48	39	19	14	14	16	8	8	14	12	31,83	19.20	23.94
1906	56	65	25	27	20	18	37	29	15	17	17	14	8	6	11	17	35,16	17,10	23,87
1907	62	43	22	23	29	25	32	23	16	20	16	19	**7**	**4**	19	19	34,00	17,50	25,69
1908	44	47	22	30	22	24	24	27	14	19	**13**	19	**5**	9	18	18	31,16	16,60	**22.19**
1909	45	54	29	36	30	29	25	23	14	**9**	14	18	9	6	19	18	37,16	**15,50**	23,62
1910	69	62	30	33	27	23	25	26	18	15	13	18	8	9	18	16	40,66	16,60	25,62
1911	64	64	35	31	33	41	26	**22**	20	14	14	15	10	9	16	10	44,33	15,60	26.50
1912	81	74	29	36	36	33	30	24	23	16	15	18	10	13	10	**8**	44.83	16,70	28 50
1913	81	—	32	—	36	—	**22**	—	24	18	—	16	13	12	**7**	—	49.66	17,43	26.10
	65,1	62,7	28,6	25	26,4	25	41	41	21,7	26	25	17,6	11	11	16,5	16,8	39,63	24,33	30,26

Was lehren uns nun die Zahlen: offenbar daß in der Theologie die praktischen Erwägungen einer materiellen Zukunft, die bescheidenen Pfarrergehälter usw. eine größere Rolle spielen als die Diskreditierung der Theologie durch Angriffe der „Wissenschaft" durch Lehrstreitigkeiten und Ketzergerichte. Wäre das umgekehrt der Fall, so müßten die Maxima und Minima aller Fakultäten mehr zusammenfallen.

Die Tabelle geht offenbar von einer Hochkonjunktur aus. Die Minima der deutschen Schweiz sind um die Jahrhundertwende erreicht (Zürich 1899, Basel 1903/4, Bern 1905). Alle drei verzeichnen eine ständige, der Hochkonjunktur sich wieder nähernde Steigung. Es wäre interessant, zu untersuchen, inwiefern diese in den einzelnen Kantonen mit der Erhöhung der Pfarrgehälter zusammenhängt.

Auf der Westschweiz drückt offenbar der Mangel einer solchen Erhöhung, auf Genf zudem noch die Trennung von Kirche und Staat mit ihren finanziellen Sorgen. Hier verläuft die Minimalperiode zwischen 1908 und 1911. Eine sichere Tendenz zum Aufstieg ist noch nicht zu erkennen. Am ungünstigsten liegen die Verhältnisse in Neuenburg. Die Genfer freie Fakultät bildet bekanntlich meist Ausländer für das Ausland (Italien) vor.

Im Allgemeinen ist die „theologische Kurve" bedeutend unregelmäßiger, als die anderer Fakultäten. *Bern* weist die größte Stabilität auf. In Zürich und Neuenburg (Staatsfakultät) sank die Zahl der Studenten einmal oder mehrmals unter die der Dozenten! Die Waadt und Neuenburg leiden heute mehr als je unter der Kirchentrennung. Geistig sind die Getrennten einander immer näher gekommen; die juristische Einigung liegt noch in weiter Ferne, zumal in der Waadt.

Über *einen* Punkt können wir uns beruhigen. Weder Häckel und der Monistenbund, noch die Sozialdemokratie und die Kirchenaustrittsbewegung, noch die „exakte" Wissenschaft haben dem Theologiestudium geschadet. Man setze die Gehälter unserer Pfarrer denjenigen der andern Staatsbeamten gleich und unsere Fakultäten wachsen. Daß die Westschweiz mit Pfarrgehältern von 2000—3500 Fr. noch nicht über Pfarrmangel zu klagen hat, daß Graubünden noch für die meisten Bergdörfer Leute findet, ist ein schöner Beweis des Idealismus und des freudigen Gottesgedankens unserer theologischen Jugend. *J. P.-L.*

Bücherschau.

Theologischer Jahresbericht 1913 über das Jahr 1911. IV 1 Kirchengeschichte. 432 S. — Statt eines allgemeinen Urteils ein Beispiel. Im Band 26 von 1906 war die Stellung von Troeltsch zur Reformation, welche er in der Kultur der Gegenwart glänzend dagelegt hatte (Referat im Band 25) nach dem Referat auf dem Stuttgarter Historistentag präzisiert worden. Seither sind die Verhandlungen zu diesem Streit registriert und nun im neuesten Band durch die Unterschiede zwischen jenem Vortrag und seiner erweiterten Neu-Ausgabe und durch die neuesten Anfechtungen (Doumergue) ergänzt. Dazu tritt der Verweis auf eine holländische Arbeit in Teylers Theolog. Tijdschrift, welche mir entgangen ist und gewiß noch vielen unbekannt geblieben wäre ohne den JB. Bruining stellt Luthertum und Katholizismus viel näher zusammen und den Zwinglianismus-Calvinismus ihnen gegenüber. Der 2. Teil der Arbeit ist leider nicht mehr besprochen, steht aber S. 329—60 und 447—76 des gleichen Jahrgangs und kommt nach reichen Ausführungen zu dem Ergebnis, daß Luthers Frömmigkeit anthropozentrisch, die Zwinglis theozentrisch sei. — Daß der Red. der Schw. th. Z. sich in Zwingli exclusus und conclusus die Mühe genommen hat, den Angriffen Rüeggs auf allen Wegen nachzugehen, will dem Referenten nicht gefallen. Er konnte auch nicht wissen, daß darin zugleich die Beantwortung von Fragen lag, die an den Verfasser gerichtet worden waren. Zu einem andern Resultat als dem non liquet sind diejenigen auch nicht gekommen, welche mir die Sache zum Voraus verleiden und die Einsicht in die Wiener Matrikel für sich allein in Anspruch nehmen wollten. Habeant. — Die angebliche Übervölkerung als Ursache der Reisläuferei (Hoppeler, ihm nach auch JB.) ist mir in meinen detaillierten Untersuchungen über die wirtschaftlichen Verhältnisse des mir genau bekannten Teiles des zürcherischen Weinlandes *nicht* begegnet. Ich halte das Argument vielmehr für die Stadt als für das Land zutreffend und jedenfalls unbewiesen. Vgl. die Klage über unbebaut liegende Höfe! *A. W.*

Henri Reverdin, Dr. phil., **La notion d'expérience** d'après William James. 8° XXII 221 S. George & Co., Genf u. Basel 1913. Fr. 5. —.

Hauptsächlich die Untersuchungen des großen amerikanischen Psychologen über die verschiedenen Arten der religiösen Erfahrung haben einen befreienden Einfluß geübt und in der ganzen Welt Fesseln dogmatischer Befangenheit, wissenschaftlicher Selbstherrlichkeit und skeptischer Zweifelsucht gelöst. W. James hat seine Philosophie als radikalen Empirismus bezeichnet. Seinen Begriff der Erfahrung nimmt nun der Verfasser unter eine scharfe kritische Lupe und versucht mit Geschick das Schwankende und Unklare darin nachzuweisen. Für den, der das Leben in streng logische Formeln und starre Gesetze eingezwängt zu betrachten liebt, mag damit der westliche Denker verurteilt und erledigt sein, wer aber in der Mannigfaltigkeit menschlicher Anschauungen und Denkungsarten die tiefsten Quellen eines lebendigen Stromes erkennt und ehrt, den wird es nach der Lektüre des kritischen Schülers gelüsten, mit dem Meister in seinen eigenen Schriften nähere Bekanntschaft zu machen.

Reverdins Buch kann als Einführung dazu empfohlen werden. Klare Gliederung und elegante Darstellung eignen ihm wie so vielen französischen Essays auf philosophischem Gebiet. Dr. *K.*

Dr. *Johannes Riem*, **Natur und Bibel** in der Harmonie ihrer Offenbarungen. Ein Handbuch moderner Forschung in Verbindung mit Prof. Dr. Otto Hamann und Dr. Karl Hauser herausgegeben. 1.—3. Tausend. 8°. XVI 365 S. Mit 17 Bildertafeln. Agentur des Rauen Hauses Hamburg 1910.

Das Buch bezeichnet sich als einen modernen Nachfolger eines 1868 erschienenen Werkes des Theologen Zollmann „Bibel und Natur", das damals durch ein Preisausschreiben der innern Mission veranlaßt wurde. Diesmal haben sich ein Anthropologe, ein Biologe und ein Astronom zusammengetan, um mehr vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus die alten Probleme zu beleuchten. Die beigegebenen instruktiven Tafeln, die reichlichen Literaturangaben — teilweise allerdings etwas einseitig zusammengestellt, vgl. z. B. S. 47 Ab. 6 — ein ausführliches Sachregister und vor allem der gut verständliche, übersichtlich angeordnete Text machen die Lektüre genuß- und gewinnreich. Ein gewisses Übermaß an Affekt gegen Haeckel, Monisten, Materialisten und alles, was von diesen kommt, sowie ein geschicktes Vermeiden oder Überbrücken aller jener Erscheinungen, bei denen sich Bibel und Naturwissenschaft nicht ohne Gewalt zur Harmonie bringen lassen, erinnern den unbefangenen Leser daran, daß das Werk sogut wie die Welträtsel des Jenaer Zoologen zu den polemischen Tendenzschriften gerechnet werden muß; es enthält eine Naturwissenschaft, dargebracht und beschnitten im Dienste der orthodoxen Theologie. Dr. *K.*

D. Dr. *Paul Feine*, Prof. der Theologie in Halle, **Theologie des Neuen Testamentes.** Drittes und viertes Tausend; der zweiten Auflage zweites und drittes Tausend. XII und 731 S. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1912. M. 12. 50; geb. M. 14. 50.

Audiatur et altera pars: Mit diesem Motto möchten wir recht eindringlich zur Lektüre der Neutestamentlichen Theologie von Feine einladen. Die meisten Leser dieser Zeitschrift werden wohl theologische Handbücher benützen, deren Verfasser mehr links stehen als Feine. Man wird aber leicht einseitig und kommt in Gefahr, auf eine wissenschaftliche Schule oder theologische Richtung zu schwören und darüber das Studium der Tatsachen selbst zu vernachlässigen.

Wir meinen allerdings nicht, man müsse bei wissenschaftlichen Handbüchern von Antang an recht scharf auf den „Standpunkt" sehen. Feine ist selbst daran schuld, wenn wir bei ihm dazu genötigt wurden. Er hat nämlich die Gewohnheit, stets von einer „kritischen Theologie" zu sprechen, die er bekämpft. Sind solche Klassifikationen schon an und für sich meistens mißverständlich, so kann man sich unter Namen wie „die religionsgeschichtliche Schule" und ähnlichen wenigstens etwas denken. Was aber bedeutet der Sammelname „kritische Theologie"? Feine meint damit die wissenschaftliche Forschung, die zu radikalern Resultaten gelangt als er selbst; er visiert auf die „moderne" Theologie, wie er einmal statt kritische Theologie sagt. Er erweckt aber mit dieser merkwürdigen Bezeichnung im Leser die Vorstellung, es stehe eine kritische Theologie als kompakte Masse ihm gegenüber, während sie doch in

Wirklichkeit aus vielen Köpfen und damit wiederum aus vielerlei verschiedenen Meinungen sich zusammensetzt. Vor allem aber ist Feine selbst „kritischer" Theologe. Wohl steht er *dogmatisch* anders als die von ihm so bezeichneten Forscher. Aber so sympathisch uns diese seine dogmatische Stellung sein mag, so hindert uns das doch nicht an der Erkenntnis, daß *prinzipiell* und *methodisch* kein Unterschied zwischen Feine und seinen Gegnern zur Linken ist. Feine unterscheidet wie sie verschiedene Quellen in den Evangelien und wägt die Glaubwürdigkeit einzelner Jesusworte gegeneinander ab, je nach ihrem mutmaßlichen Ursprung. Er anerkennt offen den Wert religionsgeschichtlicher Forschung für das Studium des neuen Testamentes usw. Es ist darum bedauerlich, daß er mit dieser Bezeichnung sich eine unrichtige Kampfesstellung giebt und dem Leser die Unbefangenheit immerwieder gewaltsam stört.

„Ich fasse die Neutestamentliche Theologie als eine historische Arbeit", erklärt Schlatter in der Vorrede seines zweibändigen Werkes. Feine rühmt im Gegenteil, er habe den *theologischen* Grundgedanken seines Werkes in der zweiten Auflage noch deutlicher herausgearbeitet: der Gedanke der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes in der Person Jesu. Nur so ist nach seiner Überzeugung die Bedeutung, die Einheit und die Mannigfaltigkeit der Überlieferungen des Neuen Testamentes und der Bibel überhaupt wissenschaftlich zu erfassen. Einzelne Abschnitte wie z. B. der über die Versöhnung lesen sich denn auch wie Teile einer Dogmatik. Ein Kapitel trägt die Überschrift: die bleibende Bedeutung Jesu. Aber das klingt ärger als es in Wahrheit ist. Faktisch ist ja die „rein historische" Betrachtung des Neuen Testamentes für uns gar nicht möglich und es ist darum sicherlich viel besser, der Verfasser steht gleich offen dazu, als man liest es nur zwischen den Zeilen. Ja wir möchten noch weiter gehen und Feines Neutestamentliche Theologie gerade darum besonders den Pfarrern — also nicht nur den Studenten und Rezensenten — empfehlen. Der im Amt stehende Theologe wird von dem Buch gefesselt werden und es nicht ohne reichliche Förderung aus der Hand legen, wenigstens wenn er noch zulernen kann und mit dem Examen nicht auch seine wissenschaftliche Bildung vollendet hat. Denn Feines Darstellung ist allenthalben wohl dokumentiert. Man wird nicht immer einverstanden sein, aber man wird stets zugeben müssen, daß er für seine Darstellung Gründe hat.

Das ganze Buch zerfällt in vier Teile: Die Lehre Jesu nach den Synoptikern (167 S.); die Lehre des Paulus (323 S.); die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe (117 S.); die theologischen Anschauungen der gemeinchristlichen Schriften (74 S.). In prächtiger Weise folgen demnach auf Jesus die beiden großen Apostel und Feine bemüht sich zu zeigen, „daß eine feste undurchbrechbare Linie von Jesus über Paulus zu Johannes führt." Im Unterschied zu Weinel, dessen Neutestamentliche Theologie übrigens erst nach derjenigen Feines erschienen ist, ist die sogenannte außerpaulinische oder gemeinchristliche Lehre im vierten Teil nicht im Zusammenhang dargestellt worden. Vielmehr werden auch die „kleinern" biblischen Bücher als Individualitäten gewürdigt. Da Feine immerhin auf die wichtigsten Verwandtschaften aufmerksam macht und so die Verbindungslinien unter diesen Schriften aufweist, so ist diese Art der Darstellung vorzuziehen. Wer wie Weinel „das Christentum der werdenden Kirche" innerhalb der Neutestamentlichen Theolo-

gie beschreiben will, der muß nicht nur allzuweit über das Neue Testament hinausgreifen, es wird ihm schwer, überhaupt noch einen Abschluß nach vorn zu finden. Beide Auffassungen haben ihre Vor- und Nachteile. Ein Vergleich zwischen Feine und Weinel unter diesem Gesichtspunkt ist nicht ohne Interesse.

Ein Schlußteil faßt die Hauptgedanken der Neutestamentlichen Theologie nochmals kurz zusammen: das Evangelium, die Person Christi, der Tod Christi, der heilige Geist, der Heilsweg, Reich Gottes und Kirche, die Eschatologie, das Alte Testament und das Christentum heißen die einzelnen Abschnitte. Autoren-, Stellen- und Sachregister erleichtern den Gebrauch des ganzen Werkes.

Feines Neutestamentliche Theologie wird man nicht durchfliegen. Sie will mit Ernst und Aufmerksamkeit studiert sein. Aber sie ist dessen wert. Gerade durch die starke Betonung des persönlichen Standpunktes wird der Leser zu erneutem Nachprüfen der eigenen Anschauungen genötigt. Darum verläßt man diese Lektüre gekräftigt und geklärt. *Karl Fueter.*

Eine Künstlerbibel.

Paul Kägi. **Die Bibel.** Eine moderne Bearbeitung und Nachdichtung. I. Band: Israel und Juda. Delphin-Verlag, München 1914. 277 S. Pappbd. Fr.7.35.

Der Sohn des Diakonissenpfarrers Kägi in Riehen, geb. 1879, früher Pfarrer in Ammerswil, jetzt V. D. M. in Basel, hat mit der Herausgabe seiner Bibel Aufsehen erregt. Er ließ sie um die Jahreswende in großem, auch von alternden Augen leicht wahrzunehmendem Druck (Ehmcke-Fraktur) ausgehen. Bücherfreunde müssen ihre Freude an der Ausstattung haben. Es ist schade, daß der Name: יהוה zur Verzierung der Innenseite des Deckels und des Umschlags mißbraucht worden ist.

Der Verfasser will keine andre Bibel verdrängen. Als naiver Dichter stellt er neben die Bibel des Frommen und die des Gelehrten die Bibel des Künstlers und kindlichen Menschen, der sie ohne Nebenabsichten liest. Er will den Geistes- und Stimmungsgehalt der Bibel, der ihn berauscht und erhoben hat, künstlerisch so formen und gestalten, daß es dem Bild in seiner Seele am nächsten kommt. Er will in knapper Sprache voll Schwung die einzelnen Bilder runden, daß sie zusammen das künstlerische Abbild eines Ganzen werden: der Schicksale eines Volkes und des organischen Wachstums seiner Schriften. Rhytmus und Linie gelten ihm alles, genaue Zeichnung und Vollständigkeit nichts. Es kommt ihm auf d amatische Bewegung an Die Poesie steht ihm als das Zeitlose vor der Geschichte, dem zeitlich Bedingten. Er will nicht photographieren, sondern als Künstler schaffen.

Woher nimmt er die Richtlinie für die Ordnung seines Stoffs? Aus der Arbeit der alttestamentlichen Theologen von Wellhausen und Kautzsch bis zu Cornill, Gunkel und Greßmann. Er kennt die Kommentare von Duhm, Nowack, Marti u. a., beruft sich auf einige einschlagende religionsgeschichtliche Volksbücher und verweist auf die in Göttingen erschienenen Schriften des Alten Testaments, in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. Endlich bekennt er, daß er aufgebaut hat auf Max Maurenbrecher: Biblische Geschichten. Der vorliegende Band reicht von der Urzeit bis zu Jeremia. Der Verfasser giebt auf den Seiten 242—264 Auskunft über seine Ansichten zu der

israelitischen Geschichte. Es wird die Aufgabe eines Alttestamentlers von Fach sein, die wissenschaftliche Grundlegung zu Kägis Bibel zu prüfen.

Was vorliegt, ist ein alttestamentliches Lesebuch für Leute, die Kunst genießen wollen und künstlerisch betrachten können. Paul Kägi läßt der Sage als solcher ihr Recht. In der Erzählung aus der alten Zeit schließt er sich an den Jahwisten und Elohisten an und läßt den Priesterkodex liegen. In der spätern Schilderung reiht er die Schriftpropheten da ein, wo sie hingehören. Besonders in der Wiedergabe poetischer Stellen hat er eine glückliche Hand. Vgl. Seite 164 f. der Tag Jahwehs: Und Jahwe, Jahwe allein
wird groß und erhaben sein!
Seite 194 f. klagt Jeremia: Deine Hand zwang mich
in die Einsamkeit.
Unter den Gedichten bringt er Liebeslieder (Hohes Lied), religiöse Lyrik und Spruchdichtung.

Die Prosa Kägis ist mir zu bewegt und manchmal zu zerhackt, zu schneidig und mutet mich etwas „übermenschlich" an. Nach dem Vorgang Luthers fehlt etwa das Subjekt. Viele Punkte könnten gespart werden, ohne der Lebhaftigkeit des Vortrags zu schaden. Aber Kägi erzählt gut. Hat er das Talent dazu von seiner Mutter geerbt? In wirkungsvoller Weise verknüpft er Sauls Krieg gegen Amalek (Agag) und die Bileamssage miteinander. Jos. 10, 22 verschärft er: „Heraus mit den Füchsen, heraus aus dem Loch!"

Er zeigt den Volksgeist Israels in seiner kraftvollen Roheit und in seiner sinnlichen Üppigkeit. Er erinnert mich an die Art eines Rubens, dem ich freilich den einfachern Rembrandt vorziehe. Es wird sich zeigen, wie im zweiten Band das höchste Innenleben, wie die Persönlichkeit Jesu erfaßt und dargestellt wird. Ich frage mich, ob der Verfasser der hochragenden Gestalt Moses und der bekannten Fassung der zehn Gebote gerecht geworden ist. Der sel. Dekan Furrer hätte darüber gewiß mit ihm gerechtet. Auch das Gottvertrauen des Jesaja hätte tiefer erfaßt werden sollen.

Ich weiß, daß Paul Kägis Bibel Studenten und Studentinnen packt. Wer wollte sich nicht freuen, wenn Künstler wieder erkennen: Die heilige Schrift bietet uns einen gewaltigen Stoff dar, der gerade infolge seiner geschichtlichen Durchforschung in der Gegenwart zur künstlerischen Gestaltung reizt und lockt. Möge recht vielen auch das Leben wert werden, das von ihr bezeugt wird.

G. P. K.

Dr. *G. Rothstein*, Oberlehrer am Königl. Wilhelmsgymnasium in Berlin, **Leitfaden zum Unterricht im Alten Testament** für reifere Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten. 8° VI 82 S. Buchhandlung des Waisenhauses, Halle a. d. S. 1909. 80 Pfg.

Derselbe, **Lesebuch zum Unterricht im Alten Testament** für etc. (wie oben). 8° 114 S. Ebenda 1909. M. 1. 20.

Zur Vorbereitung des Lehrers für den Unterricht auch an niedrigeren Schulstufen ist das erste Bändchen eine gute Wegleitung und Fundgrube, indem es das religiös Bedeutsame der verschiedenen alttest. Schriften und geschichtlichen Erscheinungen klar heraushebt und übersichtlich zusammenstellt. Namentlich auch der Prophetismus wird gebührend gewürdigt.

Es wäre gut, wenn wir unsern größern Schülern ein solches Lesebüch-

lein zum A. T. in die Hand geben könnten, das nicht die Geschichten, sondern das wichtigste aus Gesetz, Propheten und sogenannten Lehrschriften des A. T. unter guten Überschriften geschickt zusammenstellt. Schade, daß der Luthertext sozusagen unverändert beibehalten ist und deshalb auf jeder Seite durch Anmerkungen erläutert werden muß.

Dr. *Hermann Klüger* in Breslau, **Friedrich Delitzsch, der Apostel der neubabylonischen Religion.** Ein Mahnruf an das deutsche Volk. Kl. 8° 180 S. Krüger & Co., Leipzig. 1912 M. 1. 50.

Das Buch will zwei Dinge vereinigen: Wissenschaftliche Widerlegung von Friedrich Delitzsch's Apotheose der babylonischen Religion und religiösen Kriegsruf, die sich nicht vereinigen lassen. So bekommt es einen zwiespältigen Charakter und befriedigt nach keiner Seite recht. Wissenschaftlich ist die Arbeit viel zu wenig exakt und kann schon deshalb nicht durchschlagend sein, weil der Verf. mit dem gegenwärtigen Stand weder der alttestamentlichen noch der keilschriftlichen Forschung vertraut ist. Und religiös ist sie ebensowenig treffend, weil er (nach meinem Eindruck ein Jude) — ganz abgesehen vom N. T. — die Hauptwaffe des A. T., die Propheten, bei weitem nicht genügend kennt und ins Feld führt. Und überhaupt, wenn Friedr. Delitzsch die Torheit begangen hat, zu meinen, mit seinem Babel die Bibel vom Thron stoßen zu können, so ist das für uns kein Grund, die noch größere zu begehen, jene ernst zu nehmen. So muß ja das „deutsche Volk" gerade auf die Meinung kommen, es sei überhaupt etwas in Gefahr.

Basler Missionsstudien. Verlag der Basler Missionsbuchhandlung.

Heft 36: *Hermann Römer*, **Die Propaganda für Asiatische Religionen im Abendland.** 56 S. 1910. Fr. 1. —.

Heft 37: Missionar *W. Dilger*, **Der indische Seelenwanderungsglaube.** 28 S. 1910. 40 Cts.

Heft 39: *Carl Mirbt*, **Der Entscheidungskampf des Christentums um seine Stellung als Weltreligion.** 20 S. 1912. 35 Cts.

Aus den stets gediegenen „Basler Missionsstudien" liegen mir die drei genannten Hefte vor, die ich warm empfehlen kann. Sie zeigen auch ihrerseits wieder, daß für die Mission eine neue große Zeit anbricht, die Zeit der Weltmission, und in welch großzügiger Weise die Basler Missionsgesellschaft die Auseinandersetzung mit den Religionen der Welt auffaßt. „Die Welt ist offen."

Römer charakterisiert objektiv und gründlich die modernen Gegenmissionen, die reinbuddhistische, die geheimbuddhistische, die neuhinduistische, die islamische und die behaistische Propaganda.

Dilger kann nicht nur vermöge seiner Beherrschung der großen indischen religiösen Literatur in kurzen, kräftigen Zügen uns ein anschauliches Bild der ebenso komplizierten als tiefgreifenden Lehren über Seelenwanderung und des damit zusammenhängenden Vergeltungsglaubens in der altindischen, in der brahmanischen und in der buddhistischen Religion entwerfen, sondern was noch wertvoller ist, als Missionar auch aus der Erfahrung „die sittlichen und religiösen Wirkungen dieses Glaubens" aufzeigen.

Ein packender Appell an die Christenheit ist das letzte Heft, in dem der Kirchenhistoriker, die christliche Mission in große Linien einstellend und ihr weite hohe Ziele aufdeckend, dem Christenvolk seine Missionsaufgabe warm

und eindringlich zu Herzen redet, ebenso von dem Ernst der entscheidungsvollen Verantwortung wie von der Siegeszuversicht der Überzeugung getragen.

D. *Theodor Öhler*, Missionsdirektor in Basel, **Die Eigenart der alttestamentlichen Religion gegenüber dem Heidentum.** Ein Vortrag. 16 S. Basler Missionsbuchhandlung. 1911.

Auf 16 Seiten kann und will der Verf. natürlich nicht alles zu der Frage sagen. Fein aber und tief erfaßt er, der nicht nur das A. T. sondern auch das aktuelle Heidentum *kennt*, das prinzipielle Wesen und den Geist der verglichenen Religionen und kommt so zu dem Ergebnis, daß die Religion Israels eine „schlechthin einzigartige Erscheinung inmitten des sie umgebenden Heidentums" ist. M. E. hätte gerade das noch viel schärfer und überwältigender erwiesen werden können, wenn er, eben nach seinem methodischen Grundsatz, das „prinzipielle Wesen" einer Religion zu erfassen, im A. T. unterschieden hätte zwischen der Volks- und der prophetischen Religion. *J. W.*

Kirchenbuch für die evang. Landeskirche des Kantons Zürich. I. Gottesdienst. Berichthaus Zürich 1913. Probedruck XXIX, 251 S. 3 Fr. (Beim Sekretariat des Kirchenrates).

Die wichtigste Erscheinung des letzten Jahres für die schweizerische, nicht blos die zürcherische Kirche. Denn es ist hier unter nachgewiesener Benutzung reichen Materials aus alter bis modernster Zeit etwas völlig neues geschaffen worden; sofort nach Erscheinen wurde es vom Rec. auf seinen drei Kanzeln, also unter ganz verschiedenen Verhältnissen, in Benutzung gezogen und hat seither die Proben wie an Sonntagen so auch über die Festzeit aufs allerbeste bestanden. Reich, würdig, frisch und fromm, so strömt das Gebetswort aus diesem Buch; es besitzt zudem abgewogene Kürze und Mannigfaltigkeit der Beilagen (besondere Eingangs- und Segenswünsche für Sonn- und alle Festtage, Verkündformulare, so auch in doppelter Form für die Mitteilung der kirchlichen Handlungen an Neujahr); ferner: Hymnen und Kollekten, Gebete für Bibelstunden mit Berücksichtigung des zu behandelnden Stoffes, für Bezirksfeiern, Abend- und Gesangsgottesdienste usw. Wertvoll ist die viel kräftigere Ausgestaltung des Kirchenjahrs. Der Hauptgottesdienst am Sonntag Morgen hat 21 Anfangs- und 19 Schlußgebete zur Verfügung, dazu noch eines für eine Feier im Freien.

Die 200 Gebete und schier unerschöpflichen Beigaben werden durch eine reichhaltige Einführung, eine knappe Aussprache über liturgische Grundsätze uns nahe gebracht. Es ist viel altes Gut wieder zu Ehren gezogen, aber auch völlig moderne Gaben und Begabung nicht verschmäht worden. Wohl mag die Anrufung Christi, selten ein anderer Grund vom unveränderten Gebrauch eines Formulars abhalten. In der Regel jedoch kann auch das dogmatisch empfindlichste Gewissen an der Fassung der Gedanken nichts aussetzen. Es sind „große Gedanken in den kleinen Sorgen des Tages", nicht kleinliche Worte gegenüber der großen Not der Kreatur, die ihren Schöpfer sucht.

Wir begrüßen das zürcherische Kirchenbuch mit ungeteilter Freude.

Visitationsbericht über die Verhältnisse und Zustände der Evang.-reformierten Kirche des Kantons **Zürich** in den Jahren 1906—11. 109 S. mit 2 Tabellen. Zürcher & Furrer, Zürich. 60 Rp.

Das Büchlein ist ein besseres Lehrbuch der praktischen Theologie als die meisten Kompendien. Es sollte recht lange auf dem Arbeitstisch des Pfarrers bleiben, damit er immer wieder darnach greift und sich daran erbaut, straft und tröstet. Aber auch die Laien sollten es in die Hand bekommen. Sie würden sehen, welche Summen von Arbeit, Sorgen und Schätzen die Kirche umschließt. Bereits hat der Bericht zu Zeitungsverhandlungen Anlaß gegeben und er kann auch außerhalb der zürcherischen Kantonsgrenzen nur segensreich wirken, wenn ihm die Türe aufgetan wird. Denn der Verfasser, Kirchenrat Sutz, stellt fein und tiefgründig zusammen, was heimlich oder offen überall wiederkehrt, wo evangelische Kirchgemeinden am Gottesreich bauen. Material für Gemeindeabende, Diskussionen, Vorträge usw.

Bei Redaktionsschluß kommt die neue, elegant in Leder gebundene kleine **Kunstdruck-Ausgabe** des **Gesangbuchs für die evang.-reform. Kirche der Schweiz** und wünscht auf Ostern empfohlen zu werden. Das soll gern geschehen. Kunstmaler Münger hat so einfache und sinnreiche Bilder aus der h. Geschichte und aus dem religiösen Volksleben über jede Liederabteilung gesetzt, daß das treffliche Buch jedermann vertrauter und lieber wird. Advent und Passion z. B. suchen wohl ihresgleichen an redender Kraft. Auch der Buchschmuck verrät dieselbe Künstlerhand und der Druck ist mit seinen roten Ziffern und kräftigen Lettern und der klaren Anordnung eine Freude für das Auge. — Hoffentlich ist das Buch auch ohne Basler Anhang zu haben. Es ist auf dünnstem Bibeldruckpapier nur 8, auf stärkerem Papier nur 12 mm „dick". Der Preis variiert leider noch zwischen 5—9 Fr. und sollte durch Massenvertrieb bald auf die Hälfte herabgesetzt werden können. Verlag F. Reinhardt, Basel. Wir verweisen noch extra auf die Begleitworte des Künstlers in einem Heftchen.

D. *M. Hennig,* **Quellenbuch zur Geschichte der Innern Mission.** 700 S. Rauhes Haus, Hamburg 1912. Mk. 5.50 und 6.50.

Das umfangreiche und offenbar sorgfältig gearbeitete Buch ist für uns leider wertlos. *Nicht* weil es den Gegensatz des Gleichnisses vom Gastmahl gegen diejenigen vom Sauerteig, Säemann etc. so stark hervorhebt, wie es eben bei der konfessionell-dogmatisch festgelegten, im Grunde stark katholisierenden Innern Mission durchgängig ist: nur eine Auswahl ist zum Helfen und zum Gerettetwerden berufen. Wir legen das Buch auch nicht bei Seite, weil es zu wenig unsere Verhälnisse streift; deswegen würden wir ihm nur einen richtigern Titel wünschen. Aber es ist doch drollig, wenn Zwinglis Armenordnung und ganze fürsorgende Hirtentätigkeit verschwiegen, wenn von Alexander Lombard die Bemühungen für Kodifikation des Völkerrechts, aber nicht die Gründung der Gesellschaft für Sonntagsfeier (heute Weltbund für S. F.) angeführt, wenn von der ganzen, gewiß großen Leitung der reformierten Länder und Kirchen für die Gewinnung der Entfremdeten durch Leib- und Seelsorge christlicher Art blos ein paar — genau 2 — Belege von Calvin aufrücken. So besteht nur eine Entschuldigung neben der Möglichkeit der Unwissenheit des Herausgebers: es soll alle innere Mission in den Schein gebracht werden, als hänge sie an der lutherischen Entwicklung, als sei alles andre unfruchtbar. Wir bedauern die Engherzigkeit und Unrichtigkeit des Buches. Es hätte wertvoll und wahr sein können. *A. W.*

Programm

der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1914.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 23. Oktober 1913 ihr Urteil festgestellt über drei teils in holländischer, teils in deutscher Sprache verfaßte Antworten auf die Frage:

„Die Gesellschaft verlangt eine empirisch-psychologische Studie über Gebet und Gebetserhörung."

3. Die in deutscher Sprache verfaßte Abhandlung unter dem Motto: *„Das Gebet des Gerechten vermag viel, wenn es ernstlich ist"* hält sich nicht genau an die gestellte Frage, da sie mehr eine spekulative Betrachtung als eine empiriche Untersuchung giebt. Der Verfasser setzt auseinander, welche Bedeutnng und welchen Wert er selber, als wissenschaftlicher Mann dieser Zeit, dem Gebet und der Gebetserhörung zuschreibt. Die von ihm entwickelte Theorie stößt bei den Beurteilern auf ernstliche Bedenken. Doch halten sie die Antwort, was ihren Inhalt betrifft, für interessant genug, und was ihre Form betrifft, für hinreichend klar und methodisch ausgearbeitet, um in ihr eine Bereicherung der vorhandenen Literatur über unsern Gegenstand zu erblicken. In diesem Sinne wurde ihr der Preis zuerkannt.

Bei Eröffnung des versiegelten Billets ergab sich als Verfasser *Hans Wirz,* Pfarrer zu Rorschach-Goldach und evangelischer Religionslehrer am Lehrerseminar Mariaberg (Schweiz).

Wiederum ausgeschrieben wird zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1915 die Frage:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung nach der Composition und dem Ursprung der Apostelgeschichte mit Rücksicht auf die jüngsten Untersuchungen."

Als neue Preisfrage zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1916 wird ausgeschrieben:

„Die Gesellschaft verlangt eine historisch-kritische Übersicht über die Religionsphilosophie seit Feuerbach." — Näheres durch die Redaktion.

Redaktionelle Notiz.

Mit dem 30. Jahrgang ist die Schweiz. theol. Zeitschrift aus dem Eigentum und der Obsorge des Herrn August Frick ausgeschieden. Der Redaktor und Interims-Verleger spricht bei diesem Anlaß dem Manne, der genau ein Vierteljahrhundert lang sich um das Blatt verdient gemacht hat, den herzlichsten Dank aus. Selber einst Theologe, aber wider seinen Willen aus dem Studium gerissen, hat Herr A. Frick sich das Interesse für theologische und kirchliche Fragen sein Leben lang wach erhalten und durch uneigennützige Führung des Verlages der Schw. th. Z. in die Tat umgesetzt. Das soll ihm unvergessen bleiben!

Unterdes ist gesorgt worden, daß der Verlag in andre Hand übergeht, und legt das vorliegende Doppelheft Zeugnis davon ab, daß das Unternehmen mit neuer Lust und Liebe, auch mit Unterstützung von neuer Seite fortgeführt werden wird. Die beiden wichtigsten Fragen der Zürcher Bibelübersetzung: Unser-Vater und Jungfrauengeburt, erfahren in Rede und Gegenrede die in Zeitungen und Wochenblättern unmögliche wissenschaftliche Darstellung; weitere Stimmen werden sich zu diesen und andern Fragen vernehmen lassen. Durch 2 in jeder Beziehung grundverschiedene Arbeiten gelangen die 2 Richtungen historischer Arbeitsweise zur Geltung. Philosophische und praktische Themata nehmen den ihnen gebührenden Platz ein. Wir verweisen noch ausdrücklich auf die Fakultätsstatistik der letzten 23 Jahre. — Es werden sich Arbeiten über die Proselyten in Zürich, über die Kastration moralisch Defekter, über Vaihingers Philosophie als ob und andre heute in Diskussion stehende Fragen aus berufener Feder anschließen. — Der neue Verlag wird vom 3. Heft an in die Geschäfte eintreten. Es erscheint noch im Mai. Allseitige Unterstützung erhofft gerne

Ragaz, im März 1914. **Redaktion und Interims-Verlag.**

Die Empfänglichkeit des Menschen für die Religion.

Von *Walter Joss,* Pfarrer in Koppigen (Kt. Bern).

(Schluß)

Nachdem wir auf Grund unseres Religionsbegriffes zu der Annahme uns erklärten: ein wirklich normal denkender und empfindender Mensch wird sich religiös empfänglich zeigen, so frägt sich noch:

zunächst sind denn *wirklich* nur wir Menschen unter allen Wesen fähig, das Religiöse uns zu eigen zu machen? und

sodann kann uns genaue psychische Kenntnis einzelner Menschen oder Menschengruppen schon bestimmte Weisungen geben über das *mehr* oder *weniger* ihrer religiösen Empfänglichkeit?

Sind wirklich unter allen lebenden Wesen nur die Menschen der Religion fähig? Unsere Deutung des Religiösen muß die Frage bejahen. Wir verdanken der heutigen Tierpsychologie den Nachweis eines reichen, tierischen Seelenlebens. Das Seelenleben höherer Tiere steht gewiß in vielen geistigen Regungen dem menschlichen nahe; mit dem Worte Instinkt, als eine nur automatische Reaktion gedacht, kommen wir nicht mehr aus. Dem Tiere Begriffs- und Abstraktionsvermögen abzustreiten, weil es z. B. der Sprache ermangle, geht kaum mehr an. Wenn auch nicht eine Sprache in unserem Sinne den Tieren zu eigen ist, so ist doch in primitiver Weise ein gegenseitiges Sichverstehen auf Grund von bestimmten Lautäußerungen gegeben. Es sind gewiß nicht nur Primär- oder Reaktionsurteile nachzuweisen, sondern das höhere Tier vermag Urteil mit Urteil zu vergleichen, mithin vermag es individuell zu urteilen. Aber eine Urteilsart geht, soweit wir sehen, dem geistigen Wesen des Tieres völlig ab; es vermag nicht, sich selbst als Wesenheit zu fassen, und dem zufolge auch nicht, sich selbst einer höheren Macht gegenüberzustellen. Es fehlt dem Tiere die Voraussetzung religiösen Denkens, es fehlt ihm die Retrospektive oder Introspektive. Soweit wir sehen, ist nur dem Menschen diese höchste, geistige Leistung vorbehalten. Wir können deshalb geradezu sagen, nicht anatomisch, sondern vielmehr seelisch sind wir Menschen von den übrigen Wesen geschieden. Wann und unter welchen Umständen, vielleicht auch unter welchen Kämpfen diese neue Denkart über das Wesen, das Mensch wurde, gekommen ist, läßt sich allerlei vermuten; sicher ist, daß in dem Augenblick, da die Introspektive, dieses sich Selbstbetrachten, dieses neue seelische Ereignis eintrat, auch die

Geburtsstunde religiöser Gefühle gegeben war. Man darf ruhig sagen, durch Religion wurden wir erst zu dem, was wir heute allein sein möchten, zu höheren Wesen, zu Menschen. Religion ist demnach Vorrecht, ist Gnadengeschenk, ist Offenbarung an den Menschen.

Nun unsere zweite Frage. Giebt es aber nicht vielleicht Menschen, die religiöser Regungen wirklich nicht fähig sind? Unsere Frage mag sich dahin beantworten lassen, religiöser Regungen mögen alle diejenigen nicht fähig sein, die eines normalen Geisteslebens, vor allem des höheren Urteilsvermögens überhaupt oder doch einstweilen noch ermangeln; das sind einerseits die Schwachsinnigen, anderseits, bis zu gewissem Alter wenigstens, die Kinder.

Zunächst die *Schwachsinnigen*. Ich hatte selbst einmal vor Jahren im Kt. Solothurn Gelegenheit, als Religionslehrer an einer Anstalt für schwachsinnige Kinder zu amtieren. Zufolge dieser meiner praktischen Tätigkeit, zufolge auch meiner dargelegten, theoretischen Erwägungen komme ich zu dem Schluß, den Schwachsinnigen die Empfänglichkeit für die Religion abzusprechen. Meine Erfahrung deckt sich mit der anderer Lehrer auf diesem Gebiet. Ich gestatte mir, meine Ausführungen zu stützen mit zwei kurzen Berichten aus dem Munde solcher, die der Sache heute näher stehen als ich. Ich zitiere zunächst aus einer längeren Arbeit von Gustav Mayor, Direktor vom Sonnenblick, über die jugendlichen Minderwertigen: „Wenn auch schwachsinnige Kinder die Vorstellungen sprachlich verwerten, so ist doch eine sichere Kenntnis derselben noch lange nicht verbürgt. Ich kenne genug leicht debile Kinder, die reden über Gott, Gewitter, Krieg, Konzert, Jahreszeiten oder Zeiteinteilung. Sie rechnen mit großen Zahlen und haben keine klare Vorstellung davon, alles ist mechanisch festgehalten, oder auf ein Ding bezogen, die Abstraktion bleibt aus. Ursache und Wirkung, Grund und Folge bleibt den Kindern dunkel. Sich längere Zeit auf einen Gegenstand zu konzentrieren, ist ihnen unmöglich. Schwierig gestaltet sich deshalb der Unterricht. Das Kind muß die Dinge durch eigenes Tun kennen lernen. Am schwierigsten sind die Beziehungsvorstellungen dem Kinde zu demonstrieren, größer, kleiner, breiter, gleich usw. So gehört denn der Religionsunterricht nicht in die ersten drei Schuljahre und der Katechismusunterricht überhaupt nicht in den Lehrplan für Abnorme. Ein abnormales Kind *kann* sie *nicht* fassen".

Im großen und ganzen übereinstimmend schrieb mir Herr Anstaltsvorsteher Iseli in Burgdorf über seinen Konfirmandenunterricht in der Anstalt für Schwachsinnige: „Seit unserer Begegnung hatte

ich Gelegenheit, Konfirmandenunterricht zu geben und zwar tat ich das als guter Schulmeister nach einem sorgfältig ausgearbeiteten Programm. Meine Erwartungen waren nicht gar groß, aber doch war ich im Frühjahr nach einer Hinsicht enttäuscht. Nicht daß der Unterricht erfolglos gewesen wäre, er gab reichlich Gelegenheit, auf die Gefahren der größeren Freiheit aufmerksam zu machen, zu warnen, zu ermahnen. Aber dem wahren Ziel des Religionsunterrichtes wurden die Kinder nur wenig näher gerückt. Sie konnten freilich die zehn Gebote, das Unser Vater und einige Sprüche auswendig, sie gaben vernünftige Antworten, wenn sie über den Sinn derselben befragt wurden, aber man mußte sich immer wieder überzeugen, daß jede Antwort eine reine Gedächtnisleistung war. Produkte eigenen Denkens habe ich nie wahrgenommen. Diese Beobachtungen erstrecken sich bloß auf ein Dutzend Kinder, immerhin scheint die Annahme berechtigt, daß bei der Großzahl von Schwachsinnigen religiöse Äußerungen nicht auf Gefühle zurückschließen lassen, sondern daß sie angelernt und angewöhnt seien. Wahre innere Religiosität setzt viel mehr Denk- und Urteilsvermögen voraus, als den Geistesschwachen eigen ist."

Sie sehen, das Endurteil ist überall das nämliche. Der Schwachsinnige ist für das wirklich Religiöse, das eben hohes Urteilsvermögen verlangt, nicht empfänglich. Daran wird auch die Tatsache nichts ändern, daß mitunter Schwachsinnige auf einzelnen Gebieten mit Vollsinnigen konkurrieren, ja sie sogar übertreffen können, denken wir an Zeichnen, Malen, Musik, selbst Leistungen in der Mathematik. Dieses Können ist aber genau gewertet immer nur Virtuosenfertigkeit, Nachahmungsfertigkeit oder Fertigkeit nur nach *einer* Richtung hin, die, wenn sie auch eine gewisse logische Leistung verlangt, doch keinerlei Retrospektive zur Voraussetzung hat. Diese Geistesleistung wird der Schwachsinnige nie zu vollbringen imstande sein. Religiöse Originalempfindungen zu haben werden wir sicher nicht bei jedem Menschen erwarten dürfen, wo aber ein Mensch, der bei sonst vielleicht achtbaren Geistesleistungen trotz günstigster Voraussetzungen der Einwirkung für höheres Leben, insonderheit für religiöses Fühlen überhaupt *gar kein Empfinden* hätte, der stände, nach geistiger Verwandtschaft beurteilt, dem Schwachsinnigen näher als dem normalen Menschen, auch wo des letzteren Auswirkungen seines Wesens viel bescheidener sich kund täten. Angeborener moralischer Defekt wird von den Ärzten, trotz oft glänzendster übriger Seelenfähigkeiten, als Schwachsinn gewertet, genau genommen ist auch angeborener religiöser

Defekt, dessen Vorkommen und Häufigkeit allerdings noch viel schwerer zu beurteilen wäre, nicht anders zu werten.

Neben den Schwachsinnigen habe ich als für Religion nicht empfänglich oder genauer genommen, noch nicht empfänglich *die Kinder bis zu gewisser Altersgrenze* bezeichnet. Ich werde meine Behauptung zu belegen suchen. Die Vorstellung eines unbedingt Gegensätzlichen und Übergeordneten ist dem Kinde ganz selbstverständlich so lange unvollziehbar, als es sich noch nicht selbst als eigene Wesenheit zu fassen vermag, und daher auch anderen Wesenheiten gegenüberzustellen vermöchte. Aber auch wenn diese Stufe erreicht wäre, daß es unter dem nur Nebengesetzten auch noch wirklich Höheres zu fassen vermag, so ist mit diesem als höheres Erkanntem doch noch nicht schlechthin Übergeordnetes erfahren. Solches Vorstellen geht vielmehr über das kindliche Verstehen hinaus, weil die vorausgesetzten Begriffe vorderhand noch fehlen. Wo deshalb ein Kind in früherem Alter scheinbar religiöse Regungen zeigt, da ist zumeist nur Nachahmung seiner Umgebung, oder ist Sprechweise in religiösen Formen doch nur auf Irdisches bezogen, etwa ein Reden von Gott, wie von Vater und Mutter, dem für das normale Kind höchstem Begriff, ohne daß eben der prinzipielle Unterschied zunächst erfaßt wird oder erfaßt werden könnte, der das Göttliche auch vom höchst Menschlichen unbedingt trennt.

Zur Verdeutlichung meiner Darlegung ziehe ich einen bekannten Abschnitt aus Gottfried Kellers „Grüner Heinrich" heran. 1. Bd. 3. Kap. überschrieben: Erste Theologie. „Ein langes, hohes Kirchendach, das mächtig über alle Giebel emporragte, nannte ich vorzugsweise den Berg. Seine gegen Westen gekehrte, große Fläche war für meine Augen ein unermeßliches Feld, auf welchem sie mit immer neuer Lust ruhten, wenn die letzten Strahlen der Sonne es beschienen, und diese schiefe, rotglühende Ebene über der dunkeln Stadt war für mich recht eigentlich das, was die Phantasie sonst unter seeligen Auen und Gefilden versteht. Auf diesem Dache stand ein schlankes, nadelspitzes Türmchen, in welchem eine Glocke hing und auf dessen Spitze sich ein glänzender, goldener Hahn drehte. Wenn in der Dämmerung das Glöckchen läutete, so sprach meine Mutter von Gott und lehrte mich beten. Ich fragte: Was ist Gott? ist es ein Mann? und sie antwortete: Nein, Gott ist ein Geist! Das Kirchendach versank nach und nach in grauen Schatten, das Licht klomm an dem Türmchen hinauf, bis es zuletzt nur noch auf dem goldenen Wetterhahn funkelte, und eines Abends fand ich mich plötzlich des bestimmten Glaubens, daß dieser Hahn Gott sei. Er spielte

auch eine unbestimmte Rolle der Anwesenheit in den kleinen Kindergebeten, welche ich mit vielem Vergnügen herzusagen wußte. Als ich aber einst ein Bilderbuch bekam, in dem ein prächtig gefärbter Tiger ansehnlich dasitzend abgebildet war, ging meine Vorstellung von Gott allmählich auf diesen über, ohne daß ich jedoch so wenig wie vom Hahn eine Meinung darüber äußerte. Es waren ganz innerliche Anschauungen, und nur, wenn der Name Gottes genannt wurde, so schwebte mir erst der glänzende Vogel und nachher der schöne Tiger vor. Allmählich mischte sich zwar nicht ein klares Bild, aber ein edlerer Begriff in meine Gedanken. Ich betete mein Unser Vater, dessen Einleitung und Abrundung mir das Einprägen leicht und das Wiederholen zu einer angenehmen Übung gemacht hatte. Aus diesem Gebete hatte sich eine Ahnung in mir niedergeschlagen, daß Gott ein Wesen sein müsse, mit welchem sich allenfalls ein vernünftiges Wort sprechen ließe, eher als mit jenen Tiergestalten.

So lebte ich in einem unschuldig vergnüglichen Verhältnisse mit dem höchsten Wesen, ich kannte keine Bedürfnisse und keine Dankbarkeit, kein Recht und kein Unrecht, und ließ Gott herzlich einen guten Mann sein, wenn meine Aufmerksamkeit von ihm abgezogen wurde."

Was ich behauptet, scheint mir der zitierte Abschnitt zu bestätigen. Gott ist dem Kinde zunächst nur höchster, irdischer Begriff. Das Eigentümliche, das schlechthin allem Seienden Übergeordnete beziehungsweise Entgegengesetzte einer religiösen Vorstellung, vermag die zarte Kinderseele nicht zu fassen.

Aber ich möchte keinesfalls mißverstanden werden, dafür steht mir die Kinderseele zu hoch. Das jüngere Kind ist *nicht unreligiös*, wie ich früher schon betonte, sondern es ist nur noch nicht religiös. Es ist erst ein zum Religiösen sich entwickelndes Wesen, die Anlage muß erst zum Leben sich nach und nach ausgestalten. Das Einsetzen *ächt* religiöser Vorstellungen wird möglich sein von dem Augenblick an, da das Kind zu einer eigentlichen Persönlichkeit sich entwickelt, d. h. etwa von dem Zeitpunkte an, da das Kind zum Mädchen oder Knaben den seelischen Übergang findet, ich setze, Frühreife unberücksichtigt lassend, etwa achtes bis zehntes Lebensjahr an. Wenn endlich das zarte Geistesleben erstarkt ist, dann wird es fähig, als höchste und schönste Blüte, das religiöse Empfinden knospen zu lassen.

Es heißt allerdings mit liebevollen Augen schauen, um dieses erste Regen religiösen Empfindens auch nur zu beachten. Es hat noch wenig oder keine Beziehung zu den geklärten Auffassungen einer höheren religiösen Darstellung, wie sie

die Schule oder auch unser Unterweisungsunterricht dem Kinde darbietet.

Das Kind sammelt im Walde Beeren, ein Gewitter zieht heran, unter hohen Bäumen oder überhangenden Felsen wird Schutz gesucht, ein Empfinden von Allgewaltigem ergreift die kindliche Seele. Ein Dankgefühl wird wach, so der Sturm vorüber; das mag erstes religiöses Empfinden sein.

Oder, Vater und Mutter sind treu und arbeitsam, aber — ungünstige wirtschaftliche Verhältnisse, die Not kommt, nirgends Arbeit, nirgends Hülfe. Der Vater sitzt, das Haupt auf die Hand gestützt, am Tische in der Stube. Das Kind empfindet, nun müssen wir uns beugen, selbst der Vater muß sich beugen. Wiederum: religiöses Empfinden ist geboren.

Die Blume blüht und weiß nicht, daß sie blüht. Das Kind hat das Höchste empfunden, das sich empfinden läßt, und ist sich dessen doch nicht klar bewußt geworden. Und doch: wir ahnen es, hier liegt der wichtige, vielleicht entscheidende Moment für kommendes religiöses Leben. Wo Gleichgültigkeit oder gar Spott oder Hohn diesem einfach religiösen Empfinden begegnet, da ist es vielleicht für immer um die Blüte, um ächtes religiöses Leben getan, wo aber freundliches, verständnisvolles Entgegenkommen in Schule, Haus und Kirche dem Religiösen wird, da kann erstarken und fest werden, was zu kräftigem Leben sich durchringen möchte. Ich meine, in der Zeit vom 8. — 12. Jahr sei religiöse Beeinflussung und Umgebung am wichtigsten für das kindliche Gemüt. Ich kann leider nicht einmal sagen, die Kirche soll hier ihre Arbeit mit höchster Gewissenhaftigkeit ausüben. Wir wissen, daß wir diese wichtige Arbeit fast ganz Schule und Haus überlassen, und wie oft wird Schule und Haus ihre Aufgabe nicht leisten können. Es wäre dringend nötig, daß wir, die wir uns um die Ernte kümmern, auch um Aussaat und Brachfeld uns kümmern würden. Daß in diesen zarten Lebensjahren die Kinder die Möglichkeit erhalten, auf ernste, begeistert religiöse Menschen zu schauen, mit ihnen zu verkehren, das wird unser Hauptverlangen sein müssen. Das Ideal einer religiösen Erziehung wäre selbstverständlich, wenn das Kind schon vom zartesten Alter an, schon im Elternhause in religiöser Umgebung aufwachsen könnte, so daß ganz unvermerkt und unaufdringlich religiöses Empfinden dem Kinde vorgelebt würde, das religiöses Originalempfinden hervorlockte oder auch nur ein Nachempfinden wachrufen würde, wenn seine Zeit gekommen wäre. Da wir aber diesen Idealzustand für kein Kind ohne weiteres voraussetzen dürfen, so begrüße ich jede ernst religiöse Sonntagsschule; ich würde auch nach unten

erweiterte Sonntagskinderlehre willkommen heißen; was keimender Saat begegnet, wird voraussichtlich am meisten die Ernte beeinflussen.

Ergänzend noch ein kurzes Wort über unsere Unterweisung. Ich denke hoch von dieser so wichtig und ernst aufgefaßten Lebensarbeit des Pfarrers, aber gewiß ist das Unterweisungsalter meist nicht die günstigste Zeit zur Befestigung oder gar Weckung des Religiösen, hier wäre frühere Zeit eben gelegenere Zeit. Bereits hat bei den reiferen Kindern die Ära kritischen Denkens und Überlegens eingesetzt, insofern allerdings günstig gegebene Zeit zur Behandlung streitiger Punkte und Probleme. Der Unterricht kann deshalb mit leichter Mühe bald recht lebhaft gestaltet werden, das Diskutierenwollen beherrscht des Kindes Wesen oft schon in dieser Altersstufe in seinem gesamten Gedankenkreis. Und doch ist mit kritischem oder klärendem Unterricht herzlich wenig gedient, wenn nicht zuvor religiöses Leben geweckt oder gediehen wäre. Aber daran mag mancher religiöse Unterricht kranken. Wir reden und rühmen, wir diskutieren die höchsten religiösen Vorstellungen, das Kind hat aber vielleicht erst kaum, in früher erwähnter Art, die primitivsten religiösen Empfindungen erlebt. Wir können die Brücke nicht finden zu diesem eigenen religiösen Leben, weil wir uns gar nicht die Mühe geben, sie zu suchen. Wir gehen nicht über die Brücke in das Land lebendig erlebter Anschauung; was wir dem Kinde bringen, bringt keine erlebte Wirklichkeit, es ist Vorstellung, mithin Annahmereligion. Und diese Annahmereligion, wenn noch so herrlich gebaut, wird leicht zusammenfallen, so sie der harten Wirklichkeit gegenübertritt.

Unsere Aufgabe ist schwierig, was ist zu tun? Vielleicht täten wir gut daran, dem Kinde das Prinzipielle der Religion näher zu bringen, ihm immer im Vergleich mit des Kindes eigenem eventuellen Erleben, Werden, Entstehen und Wachsen des Religiösen zu schildern. Aber wir können nicht dabei stehen bleiben. Wir können nicht erwarten, daß das Kind religiös im allgemeinen schon viel selbst erlebt hat; dem Kinde fehlt die Stetigkeit der Gedanken. So ist Andacht, als ein *ständiges* Beziehen und Hindenken seines Erlebens auf schlechthin Höheres, Göttliches dem Kinde noch nicht zuzumuten; die Religion als ständige Lebensanschauung, daher auch stetige Lebenskraft, wird erst dem Erwachsenen eigen sein können. Es muß unser Bestreben dahin gehen, dem Kinde die Annahmereligion so lange zu erhalten, bis daß selbsteigenes, religiöses Leben gleichsam unter Schutz und Schirm der Annahmereligion sich genügend entwickelt hat, um als Lebensmacht vollgültig zu sein, vorausgesetzt immerhin, daß

wir ein Menschenkind vor uns haben, das der Originalempfindung fähig, nicht nur Nachempfinder wäre. Gerade in letzterem Falle wäre aber Annahmereligion nicht weniger wichtig, wäre geradezu unentbehrlich für des Kindes späteres Leben. In der Bedeutung der Annahmereligion darf aber nie vergessen werden die allgemeine psychologische Grunderfahrung: Die Liebe zu einer Sache ist eng verknüpft mit der Liebe zu einer Person, die mit dieser Sache in Verbindung steht. Das gilt auch für das Gebiet der Annahmereligion. Darum *wir* müssen unsern Kindern lieb werden, damit auch *ihnen* die Religion lieb werden kann. Auch unser Protestantismus kommt nicht aus, wird lebensschwach ohne eine Autorität, die Autorität der Liebe.

Unsere psychologische Untersuchung hat bis jetzt denen gegolten, die als geistig Rudimentäre, als Schwachsinnige, für Religion unempfänglich sind, hat sich sodann den geistig Werdenden, den Kindern, zugewandt und hingewiesen, wie nach und nach die religiöse Empfänglichkeit ins Leben tritt. Nun wäre noch zu beachten die religiöse Empfänglichkeit bei den geistig normalen Erwachsenen, und bei den geistig Anormalen oder Geisteskranken.

Zunächst die religiöse Empfänglichkeit bei den geistig normalen Erwachsenen. Wir haben schon früher den Satz zu begründen versucht, religiöser Regungen empfänglich zu sein, ist Zeichen eines normalen Menschen. Wir halten selbstverständlich an unserer Behauptung fest, aber damit sind wir allen feineren Eigenheiten und Einzelheiten des psychischen Lebens noch nicht gerecht geworden. Es wäre jetzt für jede durch Naturanlage oder örtliche Bestimmung besonders abgegrenzte Menschengruppe nachzuweisen, inwiefern diese Empfänglichkeit mehr oder weniger leicht ins Leben gerufen werden kann. Hier wäre fast unübersehbar das Arbeitsfeld, und die Arbeit, als dem offenkundigen Leben gegenüberstehend, würde des Interesses nicht ermangeln. Reich und arm, gesund und krank, gebildet und ungebildet, Kulturmensch und Naturmensch, alle diese Einzelgruppen wären in ihrer Bedingtheit für die religiöse Empfänglichkeit zu prüfen. Ich muß mir Zwang auferlegen und zurückhalten. Nur um zu zeigen, wie ich mir etwa denke, daß eine solche Bearbeitung nach psychologischen Gesichtspunkten könnte vorgenommen werden, wähle ich mir zu kurzer Betrachtung die männliche und weibliche Psyche.

Von dem Unterschied der männlichen und weiblichen Psyche hat sich jeder einzelne und jedes Volk seine Erfahrungen gesammelt und diese in gelegentlichen Aussprüchen oder ständigen Sprüchwörtern zum Ausdruck gebracht. Die Frage bleibt nur, ob solche Verallgemeinerungen das Wesen der Sache treffen, oder

ob sie ursprünglich bezogen, auf besonders hervortretende Typen, die eben doch lange nicht die Allgemeinheit vertreten, oder nur auf bestimmte Gruppen, die zufällig dem Beobachter nahe standen, wirklich allgemeine Geltung beanspruchen dürfen. Am besten und sichersten werden wir urteilen, wo wir, soweit es überhaupt angängig ist, das Experiment sprechen lassen. Solche Experimente über Assoziationen und Reaktionen des Gedankenablaufes, sowie über Empfindungen und Urteile einfachster Art, sind in den letzten Jahren vielfach vorgenommen worden. Wir haben zu prüfen, inwieweit die Erkundigungen einfacherer Seelenvorgänge auf die höheren psychischen Prozesse, insonderheit das religiöse Phänomen bezogen werden können. So interessant nun ein Eingehen auf diese Experimente wäre, so darf ich doch nur der Hauptergebnisse Erwähnung tun. Es steht zunächst fest, daß Frauen empfindlicher sind als Männer. Die Reizschwelle der Empfindlichkeit liegt bei den Frauen tiefer als bei dem männlichen Geschlecht. Es genügt demnach z. B. bei Frauen ein geringeres Gewicht um als Belastung, etwa auf den Arm gelegt, wahrgenomzu werden. Die unempfindlichste Person bei Frauen (nach Experiment von Prof. Wreschner in Zürich) empfand bereits bei 30 mgr., bei Männern der unempfindlichste erst bei 40 mgr. einen Belastungsdruck. Auch die Raumempfindlichkeit auf der Haut, die Geschmacks- und Geruchsempfindlichkeit zeigt gleiches Ergebnis bezüglich der Geschlechter. Bereits aber bei den höheren Sinnen, bei Gesicht und Gehör, da ein Urteil schon komplizierter, schon mehr als nur ein Reaktionsurteil ist, da schon mehr, wenn wir so sagen wollen, der Verstand, d. h. das Vergleichungsurteil in Anspruch genommen wird, da verschob sich die Reizschwelle bereits schon zugunsten des Mannes. Wenn nun nicht nur Empfindlichkeit allein gemessen wurde, sondern Empfindlichkeit zu Empfindlichkeit ins Verhältnis gesetzt wurde, also die *Unterschieds*empfindlichkeit zur Beobachtung gegeben war, z. B. das Abschätzen zweier Gewichte zueinander, dann war der Mann der richtiger Urteilende. Auch absichtlichen Täuschungen unterlagen Frauen mehr als die Männer, z. B. wenn zwei Gewichte von gleicher Schwere aber verschiedener Größe gegeben waren, etwa ein Hohl- und ein Vollgewicht, dann ließen sich Frauen von der Größe des Gewichtes mehr irre führen als Männer, ein Zeichen dafür, daß die Frau der Einbildung oder Suggestibilität zugänglicher ist als der Mann. Und weiter. Wo das Assoziationsexperiment in seiner einfachsten Form eintrat als Forderung, zu einem gegebenen Wort irgend ein anderes zu finden, da zeigte sich bei Frauen viel mehr Tendenz, rein nach dem Wortklang zu assoziieren, während die Männer eher

gedankliche Verbindungen bevorzugten, also z. B. Mut : Blut — Mut : Held assoziierten. Auf Seiten des Mannes lag also die größere Selbständigkeit der Willensenergie.

Fassen wir zusammen, so scheint sich zu ergeben: Frauen sind im allgemeinen überlegen inbezug auf die Sensibilität, das Gedächtnis und Gefühl: Männer in der Motalität, den spontanen geistigen Eigenschaften wie z. B. Unterscheiden, Urteilsfähigkeit und in der Aktivität der Willensenergie. Oder noch anders ausgesprochen. Es scheint die geistige Domäne der Frau die Aufnahme, Bewertung und Aufbewahrung der Eindrücke der Außenwelt, die des Mannes, ihre innere Verarbeitung zu sein.

Ziehen wir die Schlüsse für die Religion: die Frau dürfte auch für die Religion die größere Empfänglichkeit besitzen als der Mann in dem Sinne, daß, wo einmal die religiöse Erkenntnis aufgegangen, die Frau rascher diese religiösen Regungen übernimmt, wertet und bewahrt. Dagegen wird wohl dem Manne die erste Erkenntnis religiöser Auffassung zuzuschreiben sein. Er, in seinem kühneren, unabhängigeren Denken, mag diese höchste, geistige Arbeit, die zum religiösen Erkennen führte, zuerst vollzogen haben. Bei ihm aber liegt auch gewiß vor allem die Vertiefung und geistige Durchdringung dessen, was Religion heißt. Oder allgemeiner ausgesprochen: die Frauen sind rascher der Religion zugänglich, sie werden sich aber mit dem Überkommenen leichter begnügen; wo jedoch ein Mann religiös ergriffen wird, da wird er selbständiger denkend sich verhalten und seine Religion mag leicht größere Tiefe gewinnen. Ich denke, wir möchten nicht, daß es anders wäre. Die Frau repräsentiert gleichsam das große Reservoir religiöser Kräfte, ohne das die Menschheit, denken wir nur vor allem an die religiöse Erziehung im Hause, religiös bald erschöpft wäre. Der Mann aber hütet und wahrt, daß, was Religion heißt, nicht verflacht, sondern immer wieder in erneutem Durchdenken und Durchdringen in ihrem tiefsten Werte erkannt und entdeckt, erst seine volle Kraft segensreich offenbare. So mag auch die Empfänglichkeit für Religion eine verschiedene sein bei Mann und Frau, zu ihrem Endziel, bis daß der ganze Teig durchsäuert ist, bis daß sie immer intensiver und tiefer die ganze Menschheit durchdrungen hat, hat sie beide, Mann und Frau, jedes in seiner Art nötig zu ihrem Wollen.

Da es mir nunmehr nicht gestattet ist, dieser kurzen Skizze andere folgen zu lassen, in denen der feine Unterschied in der Empfänglichkeit für das Religiöse bei einzelnen Menschengruppen zur Sprache kommen könnte, so doch noch ein kurzes Wort über das psychische Verhalten der geistig Anormalen, der geistig

Kranken. Es liegt nichts im Wesen Geisteskranker, mit Ausschluß der geistig Rudimentären, der Schwachsinnigen, das die religiöse Empfänglichkeit schlechterdings ausschließen würde, sofern wenigstens die gemäß unserer prinzipiellen Auseinandersetzung vorausgesetzte Denkkraft noch vorhanden ist, sofern auch das Empfindungsvermögen nicht völlig anormal arbeitet. Diese schwersten Fälle geistiger Erkrankung scheiden selbstverständlich, als für das Religiöse unzugänglich, aus. Der Großteil aller Geisteskranken wird aber die nötigenphysischen Voraussetzungen für das Religiöse nicht vermissen lassen, nur wird selbstverständlich auch das Religiöse in seinen Inhalt und seiner Ausprägung durch die psychische Krankheitskurve beeinträchtigt werden. Die Abnormität der Mehrzahl der Geisteskranken liegt zumeist schon auf der Seite der primären Gefühlsreaktionen, sie gehen bald zu rasch, bald ist ihr Lauf wieder merkwürdig verlangsamt. Vielleicht ist auch der Wechsel dieser verschiedenartigen Gefühlsreaktionen ein unvermittelt schroffer. Was sich in den primären Gefühlen und Urteilen kund giebt, das strahlt hinüber auf die Gebiete höheren seelischen Lebens. Der Geisteskranke gleicht in seinem Seelenleben dem Kinde, Lachen liegt neben Weinen, oder dann wieder ein Gemütszustand wird mit Hartnäckigkeit festgehalten, wo er schon deplaziert erscheint, und wo ihn ganz einfachste Urteile als nicht mehr zu Recht bestehend nachweisen könnten. Die Logik ist da, aber sie läßt sich beherrschen durch den Affekt, die anfänglich schon irregeleitete Gemütsreaktion; die Logik darf gewissermaßen erst einsetzen, wo der Affekt es erlaubt. So ist bei dem Geisteskranken natürlich, daß Zeiten tiefster religiöser Ergriffenheit neben Zeiten religiöser Gleichgültigkeit oder sogar religiöser Feindschaft stehen können. Beide Seelenstimmungen sind ebenso wahr empfunden, so sehr wir auch manchmal bereit sein möchten, ganz zu unrecht, von absichtlicher Täuschung zu reden. Daß auch geistig Normale zufolge heftiger, plötzlicher geistiger Einwirkung nun plötzlich religiöse Erneuerung erfahren, mag und kann nicht bestritten werden, daß aber diese plötzlichen geistigen Umwandlungen bei religiös Anormalen das Normale sind, kann nicht wunder nehmen. Und doch begrüße ich diese plötzlichen Umwandlungen, in religiöser Sprache vornehmlich Bekehrung genannt, denn schließlich ist doch die Hauptsache für ein Erdenkind, daß es eben ein Ewigkeitskind wird, und es wird eben auch dem Höchsten entgegen den Weg gehen, den ihm seine Natur angewiesen hat.

Es mag weiterhin auffallen, wie gerade die geistig Abnormen mit besonderer Vorliebe in geistigen Gefühlen und Vorstellungen sich betätigen. Auch für diese geistige Eigenheit lassen sich

vielleicht die psychischen Voraussetzungen nachweisen. Es darf kaum geurteilt werden, daß der geistig Anormale dem Religiösen ohne weiteres empfänglicher gegenüberstehe als der Normale. Ich möchte nach anderer Erklärung suchen. Iede Geisteskrankheit bringt für ihren Träger eine ganz bestimmte Verengerung des Gesichtsfeldes. Der Ablauf der Gedanken wird einseitig, verläuft nur nach bestimmter Richtung, oder er wird nur zu vielseitig, geht auf alles und jedes ein, und wird dadurch nirgends ein Ziel erreichen und bereichert zu seinem Urheber zurückkehren; folglich wird ein großer Teil der Umwelt, wohl auch der Inwelt gar nicht mehr oder nur oberflächlich noch zur Beurteilung herangezogen. Da liegt es nahe, daß umsomehr der Schatz der Erinnerungen und Erfahrungen zu geistiger Beschäftigung verwendet wird. Es bleibt unter dem Erinnerungsschatz vor allem das bedeutend, was seinem Leben tiefsten Eindruck machte, sei es als richtige eindrückliche Erfahrung oder als ungelöstes Lebensrätsel. Die Vereinfachung des Lebens, wie sie sich im Bewußtsein der meisten Geisteskranken vollzieht, läßt das Große wieder groß erscheinen. Es ist als Möglichkeit zuzugeben und ließe sich als Wirklichkeit wohl nicht allzuschwer nachweisen, daß auch einzelne solcher psychisch Abnormen, wenn nicht die Religion vertieft haben, — dazu scheint mir nach früherer Darlegung der Religion ruhiges Betrachten und Werten aller Lebenserfahrungen unbedingte Voraussetzung, — so doch gerade bei ihrer durch alle Nebenrücksichten unbehinderten, vielleicht einseitigen Eintreten für das Religiöse, leicht suggestible Naturen in hohem Maße beeinflussen konnten, so daß sie als Übermittler und Vermittler des Religiösen keine unbedeutende Rolle spielten und nach Gottes Vorsehung auch in ihrer Weise an dem großen Werk der Religion mitarbeiten durften. Allerdings mögen auch allerlei Einseitigkeiten religiöser Darlegung nicht zum wenigsten in der Bildung und Gestaltung von Sekten dieser Art der Vermittlung ihr Entstehen und Bestehen verdanken.

Alles in allem, gewiß ist doch, daß auch manchem Geisteskranken seine Religion Stütze und Halt geblieben, ja vielleicht erst geworden ist in seinem eigenen Geistesleben. Wie viel Interessantes und wie viel Tröstliches und Erbauendes würde uns gerade auf diesem Gebiete eine eingehende Arbeit zutage fördern, und vielleicht dürften wir selbst das Schlußwort dieser Arbeit vorausahnen: Selig sind die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihrer.

Wir stehen am Ende unserer Darlegung. Als Hauptergebnis möchte ich ansehen, daß die Religion als bestimmter psychologischer Vorgang bestimmte Geistesdisposition zur Voraussetzung

hat. Es war auch mein Bemühen, den bestimmten religiösen Vorgang möglichst scharf zu beschreiben, und die Frage zu beantworten, inwieweit kann schon nach dem Geistesstand eines Menschen dessen religiöse Empfänglichkeit beurteilt werden. Ich hoffe nicht, daß durch meine Betrachtung die Religion an Hochachtung verloren hat; ich denke, ein Edelstein, der geprüft wird, wird aus jeder Prüfung nur wertvoller hervorgehen. Das Wertvolle des Religiösen wäre allerdings noch deutlicher zum Ausdruck gekommen, wenn wir noch länger bei dem wichtigen Gegensatz Originalempfinder und Nachempfinder hätten verweilen können. Das ist gewiß, daß ohne die ersteren die Religion bald dem Untergang geweiht wäre. Aber diese ächt Religiösen, diese Männer und Frauen, die aus innerstem Erleben heraus wissen, was sie an ihrem Gott haben, die bleiben Halt und Stütze dem Geschlecht, das am Boden kriechen würde, wenn es nicht wenigstens die eine Fähigkeit hätte, an andern sich emporzuranken. Darum wollen wir Gott danken für jede solche Stütze — ob nun einer nach außen auftrete wie ein Reformator oder ruhig sich bescheide wie ein Stiller im Lande — oft entscheidet ja nur Zufall, ob der Religiöse das eine oder andere werden soll, denken wir an den scheuen Mönch in Erfurt, der zum trutzigen Kämpfer gegen Papst und Kaiser werden mußte — wir wollen uns freuen jeder tief religiösen Natur, die das Leben uns bietet. Wir wollen nicht zu ängstlich nachrechnen, ob eine solche Gestalt allen Formen, wie sie unsere Kirche z. B. im Laufe der Jahrhunderte aufgestellt hat, genügen kann oder noch vielmehr will. Wir wollen immer mehr zu verstehen suchen, was ein Nachempfindender nie ganz sich zu eigen machen kann, daß der wahrhaft Religiöse noch immer dem wahrhaft Religiösen die Achtung nicht hat versagen können, weil ganz unmittelbar das Gefühl innerer Zusammengehörigkeit empfunden wird auf dem *einen* Grunde: Demut vor Gott.

Und nun, was ist zu tun, wenn jeder von uns wieder an seine Arbeit tritt? Ich meine, wir dürfen freudig hinaustreten in unsere Gemeinden. Religiös empfinden können ist keine geistige Sonderbarkeit, ist auch nicht ein Empfinden, dessen nur die geistig höchststehenden Menschen allein fähig sein könnten, nein vielmehr ist es das Zeichen eines normalen Menschen und wird es ewig bleiben. Wir werden auch darin in unserer Arbeit uns nicht irre machen lassen, daß so viele uns lau empfangen, weil sie hier so wenig wie auf anderen Lebensgebieten zu den Originalempfindenden gehören. Wir werden schon dieses Nachempfinden als wertvoll anerkennen, aber doch darauf hin mit aller Kraft arbeiten, daß unsere Gemeindegenossen selbsteigen das Religiöse zu empfinden lernen, und wer-

den in dieser Arbeit vor allem darauf drängen, daß in dieser unruhvollen, rastlosen Zeit Ruhe und Muße zur Andacht, in der dieses Eigenempfinden einzig sich entwickeln kann, für unser Geschlecht zurückgewonnen werde, wir wollen schließlich vor allem nicht vergessen, daß wir kraft unseres freiwillig übernommenen Amtsauftrages alle die Verpflichtung übernommen haben, doch zum wenigsten allen voran selbst Suchende sein zu wollen.

Es wird kraft Gott gesetzter menschlich-seelischer Eigenart unserer Arbeit der Erfolg nicht fehlen, so wir, was immer religiös wäre, mit ernster Achtung zu wahren, zu schützen und zu festigen strebten, so wir, auch wo uns noch keine religiöse Neigung entgegenträte, doch den Glauben hätten an eine religiöse Empfänglichkeit des Menschen, so wir schließlich — und das wäre schließlich die Hauptsache — die religiöse Arbeit an unserer Gemeinde und damit die religiöse Arbeit an eigener Seele als die *Hauptaufgabe unseres Lebens* betrachten würden.

Es ist und bleibt doch ewige höchste Wahrheit, des Menschen Leben sehnt sich darnach, so es sich auf sich selbst besinnt, sich vor dem Göttlichen beugen zu dürfen. Darum laßt uns Glauben haben wie ein Senfkorn und des Heilandes Worte werden beseligend auch für uns und unsere Gemeinden gesprochen sein: Bittet, so wird euch gegeben,
Suchet, so werdet ihr finden,
Klopfet an, so wird euch aufgetan.

Hugo von der Hohen-Landenberg
der Konstanzer Bischof zur Reformationszeit.

Von *Julius Studer*, a. Spitalpfarrer in Zürich.

(Schluß.)

Es war zunächst für den ruhigen Fortgang des Werkes Zwinglis von Bedeutung, daß gerade dieses erste Auftreten gegen die römische Ausbeutung im Einvernehmen mit dem Bischof, ja auf sein ausführliches Geheiß hin erfolgt war. Der Bischof schien damit selbst der Predigt Zwinglis, auch wo diese sich gegen kirchliche Mißbräuche wandte, seine Autorität und Unterstützung zu leihen. Denn schon von Einsiedeln aus hatte Zwingli den Bischof Hugo aufgefordert, die freie Predigt des Evangeliums zu erlauben, wie es einem solchen Oberhaupte und Aufseher gezieme, mit der Macht und dem Ansehen seines Amtes die Verbesserungen in der Kirche einzuführen. Hugo stand dem geistigen Fortschritt seiner

Zeit, sowohl der neuen Bildung als später selbst den Anfängen der religiösen Bewegung wohlwollend gegenüber. Zwingli anerkannte an Hugo, daß er in Fällen von Zwistigkeiten wegen der neuen Lehre seinen Dienern größte Rücksicht anbefohlen.

Erst im Jahre 1521 fingen Bischof Hugo und Generalvikar Faber, die bisher mit Zwingli freundlich umgegangen waren, an, ihm auf alle Weise entgegenzuarbeiten und fanden bald erwünschte Gelegenheit, es öffentlich zu tun.

Den Anstoß zur praktischen Reform gab 1522 das Übertreten des Fastengebotes, das sich einige Freunde Zwinglis taktlos zu Schulden kommen ließen. Die Geneigtheit des Rates, den geistlichen Verordnungen ein Genüge zu tun, und die beträchtliche Zahl derjenigen, welche Zwinglis Vorgehen mit Unruhe und Mißbilligung betrachteten, veranlaßten den Bischof zum Versuch, den in Zürich beginnenden Neuerungen Einhalt zu tun. Es erschien am 7. April eine außerordentliche bischöfliche Gesandtschaft. Auf den folgenden Tag wurden sämtliche Geistliche der Stadt in die Kapitelsstube der Chorherren eingeladen, sowie auch der Große Rat im Rathaus versammelt, um die bischöflichen Warnungen vor Neuerungen anzuhören. Ohne Zwinglis Namen zu nennen, trat der Bischof gegen ihn auf. Jener aber verteidigte offen, mutig, gründlich und siegreich die evangelische Freiheit und gab am 16. April eine gewichtige Schrift heraus: „Vom Erkiesen und Freiheit der Speisen", so daß der Bischof für nötig fand, schon am 2. Mai einen Hirtenbrrief an alle seine Untergebenen abgehen zu lassen, wiederum allgemein gehalten und ohne nähere Bezeichnung der Personen, die er meinte. Der Titel lautet: „Ernstliche Ermahnung des Friedens und christlicher Einigkeit mit schöner Auslegung und Erklärung, samt dem summario der schädlichen Gifte."

Mit der geringen Wirkung dieses Hirtenbriefes nicht zufrieden, sandte der Bischof am 24. Mai zwei Briefe, den einen an den Rat von Zürich mit der Bitte und dem Rat, daß man den kirchlichen Ordnungen und Gebräuchen gehorsam sei, den andern an das Stift zum Großmünster und an das Kapitel Zürich wider die alte Ketzerei gegen die Einheit der Kirche. Die ganze weitläufige Anklage voll unbestimmter Warnungen und Ermahnungen, ging, wie früher jeden Namen vermeidend, gegen Zwingli, deutlich auf seine Absetzung berechnet.

Dieser übernahm es, zu antworten und das Kapitel war damit zufrieden. Unter dem Titel: „Archeteles" d. h. Anfang und Ende, schickte er die dem Bischof gewidmete Schrift direkte zu, indem er ihn von aller Teilnahme an der Anklage lossprach, teils weil der Bischof in der Tat nicht der Verfasser war, sondern

offenbar Faber, teils weil er so besser Gelegenheit fand, die Ränke seiner Gegner aufzudecken und seine bisherigen Schritte zu rechtfertigen. Zu gleicher Zeit vereinigten sich auf Zwinglis Veranstaltung hin am 2. Juli 1522 zu Einsiedeln 10 schweizerische Geistliche zu einer „Bittschrift an den hochwürdigen Bischof von Konstanz" um Aufhebung des Zölibates, als dringende Notwendigkeit, um durch Freigebung der Ehe den Frieden des Gewissens und die Ehre vor der Welt zurückzugeben.[1]) „*Was für ein Ruhm würde es sein für das edle Geschlecht der Landenberg,* wenn Du als der erste unter allen Bischöfen Deutschlands den Verwundeten Heilung bringen wolltest. Die Dinge werden, ob wir es nun wünschen oder nicht, eine neue Gestalt annehmen; bereits haben viele nicht nur in der Schweiz, sondern in allen Gegenden die Ehe vollzogen, und dem Einhalt zu tun, dazu werden weder Deine, noch auch viel mächtigere Kräfte ausreichen."

Zwingli kannte eben den alten, ungebildeten und gleichgültigen, charakterschwachen Hugo, der nicht wußte, wohin sich wenden und fortwährend kämpfte zwischen seiner Herkunft aus der Schweiz und seiner Stellung im „Ausland".

Auf dieses Ansinnen Zwinglis hin forderte Hugo am 16. August 1522 durch ein bischöfliches Mandat Zürich auf, die Ordnungen der Kirche, welche von Papst und Kaiser anerkannt seien, zu respektieren. Diese beiden Häupter der Christenheit hätten die Meinungen Luthers und seiner Anhänger verworfen; dennoch wage jeder sich darauf zu gründen, woraus großes Ärgernis erfolge. Das sei auch den Eidgenossen mißfällig; es zieme sich keinem Christen, sich mit „eigenem Fürnehmen" abzusondern. Schließlich beschwerte er sich auch bei der Tagsatzung.

Hierauf folgte am 19. August eine einmütig „ablehnende" Antwort des Kapitels am Zürichsee. Diese 10 Geistlichen hatten aber schon Tags zuvor beschlossen, zu predigen, was nach dem Wort Gottes dargetan werden könne, und legten ihre Bitte den eidgenössischen Ständen vor. Der Reformator sah, „daß sich das Wetter geändert habe", und daß er nicht mehr gegen den Papst „gehetzt" werde.

Anders war es damals noch im Kanton Bern. Im Mai 1522 wies der Rat den Kaplan in Brittnau, der seltsame Dinge über, d. h. gegen die Messe gesprochen hatte, noch in herkömmlicher Weise an den Bischof von Konstanz, ebenso am 20. November einen Priester, der unziemlich geredet hatte. Sonst nahm der Rat auch in Glaubensfragen mit der Zeit den Entscheid in seine Hände.

[1]) Zwinglis Werke III pg. 17 ff.

Jene Schrift Zwingli's an den Bischof, der Archeteles, deutete schon durch ihren Titel: „Anfang und Ende", an, daß sie der Auseinandersetzung mit dem Bischof ein Ende machen und sein letztes Wort an ihn sein sollte. Die Person Hugos wird zwar darin mit Schonung behandelt und in der einleitenden Zuschrift sogar die Voraussetzung ausgesprochen, daß der ganze Angriff überhaupt nicht von ihm, der ja nicht einmal des Lateinischen kundig sei, sondern nur von seinen böswilligen und verläumderischen Ratgebern ausgegangen sein könne. Damit war natürlich vor Allen der bischöfliche Generalvikar Johannes Faber gemeint, der gleich nach dem Fastenstreit aus Rom herbeigekommen war und von da an der maßgebende Mann im Kampfe gegen die Reformation wurde. Um so freier konnte der Inhalt der bischöflichen Klageschrift zerpflückt und in der Leichtfertigkeit seiner Klage und seiner Schriftbehandlung dem Spott preisgegeben werden.

Damit war die entschiedene Lossagung von der bischöflichen Autorität ausgesprochen. Auf Zwinglis Vorschlag ward am 29. Januar 1523 eine Disputation in Zürich abgehalten, zu der sich gegen 600 Personen im Ratssaal einfanden und an welcher 67 Schlußreden oder Thesen von Zwingli verteidigt wurden. Der Bischof erschien natürlich nicht; dagegen sandte er am 10. Juli wieder einen Hirtenbrief nach Zürich, auf den Bürgermeister und Rat erkannten,[1]) „daß sie die *mandat der luterschen leer und predigen halb von Kais. Maj., deßglich H. bischof zuo Costenz usgangen,* nit wellint ufschlachen, sonders dieser Zit in ruow die sach anstan lassen bis uf witern bericht. Und soll hieby berüertem H. bischof zuo Costenz solichs zuogeschrieben werden, mit anzeig, daß man in miner Herren stadt gericht und gebiet das *Evangelium und recht göttlich wort* uskünde; und sofer er vermeine, daß etlich ketzerisch händel und artikel geprediget werden, söll das angezeigt und daruf gehandlet werden, als sich gebürt. — Und der chorherren halb, soll inen ouch geseit werden, daß sie rüewig syent."

Als dann aber die Chorherren Heinrich Göldi und Anselm Graf sich dagegen auflehnten und deshalb verhaftet wurden, erhob der Bischof Einwendung, da sie vor geistliches Gericht gehören.

Der Rat von Zürich ordnete nun eine II. Disputation an über die *Bilder* und die *Messe*, wozu die benachbarten Bischöfe und alle Kantone eingeladen wurden. Sie fand am 26.—29. Oktober statt, unter Anwesenheit des Generalvikars Faber. Die Gegner wurden namentlich aufgefordert, ihre Einwendungen vorzubringen; die Verteidiger der Bilder und der Messe aber wurden aufs bündigste widerlegt.

[1]) Egli, Reformationsakten, Nr. 386.

Als im Anfang des folgenden Jahres die Tagsatzung sich endlich gegen Zürich aufraffte, da stellte sich Hugo sofort wie früher mit Klagen über die widerspenstigen Geistlichen ein und setzte ein Glaubensmandat auf. Aber die Eidgenossen erklärten, er strafe die Ungehorsamen zu gelinde, „*mehr in den Säckel als am Leibe.*“ Wenn er nicht strenge strafe, werden es die Eidgenossen tun. Ja der Pfarrer Hans Döring ab dem Hemberg im Toggenburgischen, der neuen Lehre eifrig zugetan, schrieb sogar einen sehr wenig ehrerbietigen Brief gegen „*den langen Münstergötzen von Landenberg.*“

Endlich am 1. Juni 1524 sandte der Bischof nach längerem Zögern das von dem Rat in Zürich verlangte und ungeduldig erwartete Gutachten über die Bilder und Messe ein. Es war mit der Billigung von mehrerer Universitäten versehen, wurde zugleich durch den Druck veröffentlicht und den Geistlichen mit der Aufforderung zur Unterwerfung im Namen des Bischofs zugeschickt. Sein Titel lautete: „Christliche Unterrichtung des hochwürdigen Fürsten und Herrn Hugo, Bischof von Konstanz, die Bildnisse und das Opfer der Meß betreffend.“

Die Schrift war von Faber verfaßt, besonders in Beziehung auf die Bilder nicht ungeschickt, und wußte durch kluges Maßhalten der herrschenden Stimmung Rechnung zu tragen. Der Bischof redete sogar darin „*vetterliches* (väterliches) *gemüts.*“

Allein der Rat erblickte in der Zusendung an die Geistlichen einen Druck und hielt um so entschiedener an seinem kirchlichen Hoheitsrechte fest. Vorläufig wurde auf eine Antwort verzichtet und die Beseitigung der Bilder an Hand genommen. Am 18. August 1524 aber wurde Zwingli beauftragt, die prinzipielle Rechtfertigung dafür auszuarbeiten [1]): „Christliche Antwort Burgermeister und Rats zu Zürich an den hochehrwürdigen Herrn Hugo, Bischof zu Konstanz, über den Unterricht beider Artikel der Bilder und der Messe zugeschickt. Also in göttlicher Wahrheit gegründet, daß Jedermann ersehen mag, was davon unter christlichem Volke billig soll gehalten werden.“ Auch diese Schrift wurde veröffentlicht; ebenso entschieden wie der Widerspruch gegen die Bilder ist darin auch der gegen die Messe.

Zu gleicher Zeit regte sich auch in der Ostschweiz eine reformatorische Bewegung. Im Landesarchiv von Appenzell liegt noch ein Schreiben des Bischofs Hugo an Landammann und Räte vom 12. Juni 1524,[1]) worin berichtet wird, daß auch in Appenzell „die lutherische Sekte“ durch Priester und Laien überhandnehme, ja daß innert Monatsfrist eine Disputation zwischen Alt- und

1) Zwinglis Werke I 584 ff.

Neugläubigen soll veranstaltet werden und zwar auf Grund einer Anzahl aufgestellter Artikel. Der Bischof verbot dem Pfarrer zu Appenzell zu disputieren, und suchte die auf den 7. Juli geplante Disputation zwischen den Geistlichen beider Religionsparteien zu verhindern. Unverrichteter Dinge mußten die Gegner auseinander gehen.

Es tauchte nun der Plan eines eidgenössischen Religionsgespräches auf. Der Bischof mahnte am 10. Januar 1525 entschieden davon ab, obschon noch kurz vorher so große Hoffnungen darauf gesetzt worden waren. Man fürchtete offenbar, durch ein öffentliches Religionsgespräch die kirchliche Gärung, die in den letzten Monaten immer weiter um sich gegriffen, erst recht zu vermehren, und hoffte, durch einzelne Konzessionen die weitergehenden Forderungen zurückdrängen zu können. Dennoch wurde gegen Ende des Jahres dieser Plan wieder aufgenommen. Hugo sprach den Wunsch aus, daß als Ort der Zusammenkunft Baden im Aargau gewählt werde und als Richter nicht die Herren der Tagsatzung, sondern theologische Abgeordnete der schweizerischen Bischöfe und der nächstgelegenen Universitäten bestellt würden. Auch sollte von vornherein erklärt werden, daß die Eidgenossen durch das Gespräch keinerlei Neuerung einführen und keine der bestehenden Ordnungen abändern wollten. Vielmehr sollten sie alle dahinzielenden Wünsche dem bevorstehenden Konzil unterordnen und die Erklärung abgeben, daß sie den Tag nur mit Zustimmung der Andern angesetzt haben und über Zwinglis Lehre und Schriften die wollen erkennen und urteilen lassen, denen es zustehe etc.

Die Disputation zu Baden wurde auf den 16. Mai 1526 angesetzt. Ihr Verlauf war ein entschiedener Sieg der katholischen Partei, für die geplante Reformation der Schweiz von großen und entscheidenden Folgen; ein Ausgleich war durch den großen Bann über Zwingli unmöglich geworden.

Gleichwohl wurde mit der Reformation fortgefahren. Hugo beklagte sich deshalb öfters auf den eidgenössischen Zusammenkünften mit dem Ersuchen, ihn und sein Stift bei ihren Rechten und Freiheiten zu beschirmen.

Mittlerweile war auch zu Konstanz durch die Bemühungen der beiden Brüder Thomas und Ambrosius Blarer, sowie des Predigers Johannes Zwick, die Reformation zum Siege gebracht und der Bischof mit seinem Domkapitel zur Auswanderung genötigt worden. Er floh im Herbst nach Meersburg am Bodensee, das Kapitel nach

1) Zwingliana I, 375.

Überlingen, und bedrohte von dort aus das allmählich der Reformation sich zukehrende Toggenburg, Rheinthal, den Thurgau.

Schon zu Ostern 1527 gelang es auch den Freunden der Reformation in Bern, bei der Erneuerung beider Räte einige ihrer heftigsten Gegner zu entfernen und die freie Predigt des Evangeliums durchzusetzen. Zur Neuordnung der kirchlichen Angelegenheiten wurde am 17. November die Abhaltung eines Religionsgespräches beschlossen, zu welchem die sämtlichen Geistlichen des Kantons, sowie die vier schweizerischen Bischöfe und die Stände der Eidgenossenschaft eingeladen werden sollten. Unter Berufung auf die gemeinsam zu Baden gefaßten Beschlüsse verweigerte Hugo mit seinen Kollegen die Teilnahme und ersuchte, die Disputation zu unterlassen; aber vergeblich und wirkungslos, zumal in diesem und den folgenden Jahren das ganze Zürcher und Schaffhauser Gebiet, der unter seinen Sprengel gehörige Teil des Berner Gebietes, ein Teil des Landes Glarus und Appenzell, die Stadt St. Gallen, der größere Teil vom Thurgau, Toggenburg, Rheinthal etc. die evangelische Lehre angenommen und sich seiner geistlichen Gerichtsbarkeit entzogen hatten. Die Disputation fand vom 6.—25. Januar 1528 statt und gab die Entscheidung; am 7. März wurde die Reformation in Bern durchgeführt. Eine katholische Stimme, Jakob von Münster, gestand: „Unsere Niederlage hätte abgewendet werden können, wenn unsere Bischöfe so große Liebhaber der Studien als der Dirnen wären."

Im Jahre 1525 hatte Hugo die beiden Klettgauer Gemeinden *Hallau* und *Neunkirch*, welche zum Bistum Konstanz gehörten, an die Stadt Schaffhausen verkauft.

Als Mitglied des schwäbischen Bundes hatte er nach der Anweisung Kaiser Karls V. gegen alle abtrünnigen Kleriker, namentlich wenn sie sich dem seit 1525 ausgebrochenen Bauernkriege anschlossen, mit unerbittlicher Strenge einzuschreiten. Das erfuhr Johannes *Hügli* aus Lindau, der Frühmesser von Sernatingen am Bodensee, ein eifriger Förderer der Reformation. Als Verfasser der bekannten 12 Artikel der Bauernschaft angeklagt, aber weder überwiesen, noch geständig, wurde er am 10. Mai 1527 auf den Befehl des Bischofs Hugo auf dem Marktplatze zu Meersburg lebendig verbrannt, weil er sich in einigen kleinfügigen, doch schriftgemäßen Artikeln nicht mit Papst und Kirche vergleichen wollte. Vor seinem Tode dankte er noch dem Bischof für die gute Verpflegung während seiner Gefangenschaft und rief laut: „Ach, verzeihe euch Gott, ihr Leute, ihr wüssend nid, was ihr tut!"

Im gleichen Jahre drang auch in Württemberg die Reformation ein; man entledigte sich der bischöflichen Abgaben selbst

da, wo man noch am katholischen Glauben hing. Hugo beschwerte sich beim Kaiser, dem obersten Vogt der Kirche. Umsonst erließ dieser ein Mandat, den Bischof von Konstanz bei den bischöflichen Rechtsamen in seinem Kreise zu belassen.

Im Jahre 1528 erließ Hugo eine weitere Schrift: „Wahrhafte und grundfeste Verantwortung etwelcher Schmähschriften"; nahm auch mit den Abgeordneten des Abtes von St. Gallen am 30. Nov. an dem gemeinsamen Tage zu Frauenfeld teil. Die V Orte erklärten, bei dem alten Glauben bleiben, die von der Mehrheit der Tagsatzung gefaßten Beschlüsse als Gesetz anerkennen, sowie auch den Landvogt in seiner Bestrafung der Widerspenstigen im Rheintal etc. unterstützen zu wollen. Umsonst protestierten Zürich und Bern, und begehrten, daß die evangelische Predigt in den Vogteien, an denen sie teil hätten, frei gegeben werde, und verhießen dafür den bedrohten Orten kräftigen Beistand.

Auch mit dem Kloster Rheinau hatte der Bischof Hugo viel Umtriebe, er war ja die Instanz für Anstände und zudem verwandt mit dem Abt Heinrich VI. von Mandach.[1]) Dieser starb am 23. Febr. 1529. Bei Anlaß der Condolation erteilte Hugo Anweisung zur Neuwahl. Es wurde gewählt am 23. März 1529 Bonaventura, Sohn des Junker Thomas v. Wellenberg. Da kam der Kloster- und Bildersturm. Kaum hatte der Abt das Kloster verlassen, so drangen neugläubige Rheinauer in die Kirche, beraubten die Altäre, warfen die Bilder und Reliquien hinaus und verbrannten sie. Die Mönche zogen aus, der Abt floh zunächst nach Schaffhausen, hernach nach Waldshut. Natürlich berichtete er dem Bischof über diesen Bildersturm und bat um umgehende Antwort und Rat. Der Bischof mahnte an die Allgemeinheit solcher „unchristlicher und unmenschlicher" Ereignisse, wie es ihm auch nicht besser ergangen sei, und gab den Rat, „der Tyrannei und Wut" zu entweichen und sich sicher zu stellen, aber auch vor den Eidgenossen Klage zu stellen, versprach auch beim Grafen Rudolf von Sulz, seinem Freunde, dafür zu sorgen, daß von Renten und Zinsen nichts abgehe. Am 1. Oktober meldete der Abt dem Bischof, die V Orte hätten ihm viel Gutes zugesagt, indem sie hofften, die von Zürich zu übernehmen. Er bitte um gnädigen Rat. Hugo ermunterte von Meersburg aus zur Klage vor den Eidgenossen zu Baden und gab seiner dort weilenden Gesandtschaft den Auftrag, den Anwalt des Abtes zu unterstützen.

1) Hugo war ein Vetter des Hs. Georg von Mandach zu Rheinau, der seine Cousine Elisabetha I., Sigmunds von Hohen Landenberg, früher Nonne und Priorin von Münsterlingen zur Frau hatte. — A. Waldburger, Rheinau und die Reformation, ein Beitrag zur schweiz. Reformationsgeschichte. Jahrbuch f. Schw. Geschichte, Nr. 25, pag. 83—360.

Am 22. Juni 1530 kam von Waldshut aus ein Brief des Abtes an den Bischof, worin er sich bitter beklagte über den Abschied, den er und sein Konvent zu Rheinau hatten, bei welchem großer Mutwille nnd Gewalt geschehen, sie vertrieben wurden und um alles gekommen seien. Peter Meyer vom kleinen Rat zu Zürich, Bürgermeister Hans Huber von Steckborn und Wolf Rybi von Ermatingen hätten den Abt ersucht, er solle mit dem Konvent die Kutten ablegen, von Messe und andern Sakramenten abstehen, den alten Glauben aufgeben. Wären sie nicht willig, so werde Gewalt angewendet. Nachher wurden die Bilder und Zierden zerschlagen und verbrannt, alle Gülten, Zinse und Zehnten niedergeschlagen. Trotzdem wolle der Abt nicht weichen, sondern beim alten Glauben und ohne alle Besoldung verharren. Deshalb bitten sie den Fürsten und Bischof und alle Heiligen um Schutz und Hülfe.

Am 2. Juli wurde auch ein Empfehlungsbrief der V Orte an Kaiser, König und Bischof für den Abt abgesandt. Der Bischof antwortete am 10. Juli dem Abt, er habe diese Bitte an seinen Kanzler Dr. Jerg Gienger nach Augsburg gesandt und ihm die Unterstützung Bonaventuras anbefohlen, die am Reichstag erschienen. Allein der Bischof als hilfsbereiter Freund erreichte mit seiner Fürsprache sozusagen nichts. Dem Abt wurde nur mehr Geduld empfohlen. Auch beim Hofgericht zu Rottweil, wo der Prozeß zu Gunsten des Abtes gegen seine Untertanen angehoben wurde, erreichte man nichts. Daneben suchte der Abt auch beim Bischof vergeblich ein Darlehen von 300 fl. zu machen. Erst 1531 kehrte Bonaventura mit seinem Konvent ins Kloster zurück und erst im September 1532 kam der Weihbischof Johannes IV, um das Münster in Rheinau wieder zu weihen.

Gebeugt von schweren Amtssorgen, vielen Verdrießlichkeiten und zunehmenden Altersbeschwerden, namentlich aber von der Wucht der rasch sich abwickelnden politischen Ereignisse, hatte Hugo schon am 18. September 1527 den als kaiserlichen Rat und Reichsvizekanzler höchst einflußreichen *Balthasar Märklin,* Propst zu Waldkirch, Domherr von Konstanz und Bischof von Hildesheim, zu seinem Coadjutor berufen, „damit er das Bistum helfe regieren." Doch bald darauf, am 7. Januar, resignierte Hugo auf das Bistum, trotzdem Österreich ihm seinen Schutz versprochen und die Stadt Konstanz aller ihrer Rechte verlustig erklärt hatte, wenn sie dessen Herrschaft nicht anerkennen würde. Aber noch von Meersburg aus gestattete er am 8. Juni, daß das Domkapitel von Basel für die nächsten vier Jahre nach Freiburg i. B. übersiedle und da seine liturgischen und amtlichen Geschäfte vor-

nehme.[1]) Dann begab er sich nach Markdorf, um dort sein Lebensende abzuwarten. Im Juli wurde Probst Märklin, einer der leidenschaftlichsten und unversöhnlichsten Gegner Zwinglis, zum Bischof von Konstanz gewählt und geweiht.

Der neue Kirchenfürst und sein Konvent sicherten dem Zurückgetretenen zu Neujahr 1530 eine jährliche Pension von 1000 Goldgulden, und verschrieben ihm Schloß und Stadt Markdorf in der Nähe des Bodensees, das Amt Saulgau und einen Domherrnhof zu Konstanz.

Allein schon am 28. Mai 1531 starb Bischof Balthasar eines jähen Todes, indem er zu Trier beim Besteigen seines Pferdes einen Schlagfluß erlitt. Nun wurde Hugo einstimmig zum zweitenmal zum Bischof erwählt. Von den fünf Domherren, sowie vom Abt von Salem inständig um die Annahme der Wiederwahl gebeten, ergriff der lebensmüde Greis am 24. Juni 1531 nochmals, wenn auch widerwillig, den schweren Hirtenstab, um ihn bald wieder niederzulegen. Noch am 20. Dezember ersuchte er die Tagsatzung zu Baden, ihm und seinem Stifte behilflich zu sein, um bei den bistümlichen Angehörigen im Thurgau, welche die Messe begehrten, vermöge des Friedens die Altäre wieder aufzurichten. Als Antwort darauf ließen die X Orte ein Mandat ausgehen, daß ein jeder den andern bei seinem Glauben belassen solle ohne Gefährde, Zwang und Gewalt. Aber schon am 7. Januar 1532, kaum drei Monate nach dem Tode seines geistig ihm weit überlegenen Gegners Zwingli, starb Hugo lebenssatt auf seinem Schlosse zu Meersburg an der Wassersucht und wurde in der dortigen Stadtpfarrkirche feierlich beigesetzt. Er hatte ungefähr 35 Jahre lang regiert.

Sein Neffe Hans Kaspar von Hallwil zu Hegi bei Winterthur erzählte bald nachher dem M. Hans Bullinger, dem Bruder des Zürcher Antistes Heinrich, für wahrhaft, daß der Bischof Hugo endlich sich bei ihm entschlossen hatte, in unserer Herren Zürichgebiet zu ziehen, eben in das Schloß Hegi, wo er auch geboren war, um allda der evangelischen Lehre getreu zu leben. Doch sei er bald darauf krank geworden und im christlichen Bekenntnis im Arm Kaspars von Hallwil verschieden.

Der Konstanzer Chronist Christof *Schulthaiß* begleitete die Todesnachricht mit den Worten[2]): „Es ist diesem Bischof viel Gutes nachgesagt worden. Ist ein schiedlicher, feiner Fürst gewesen, hat dem Bistum wohl gehauset und ihm zu gut auch viel gebaut."

---

[1]) Neugart, Codex II, p. 524. [2]) Zwingliana I. 190.

Ähnlich spricht sich der Chronist *Sicher* aus[1]: „Hugo hat ein gut Regiment geführt, wohl, als ich traue, gegen Gott und der Welt. Er ist auch all sein Tag ein kostfreier Mann und Herr gewesen, dem Gott allzeit wohl wolle. Amen."

Es ist wahr, daß Hugos Gemüt stets milde und nachsichtig war, so wenig auch sein Charakter und Geist mit seiner herkulischen Leibesgröße und Kraft harmonierte. Aus den Akten[2]) geht hervor, daß Hugo den Bruch mit Zürich so lange als irgend möglich zu vermeiden suchte, und alles, was persönlich in seinen Kräften stand, dafür tat. Noch im August 1524, als die Reformen in Zürich schon weit gediehen und bereits die Bilder aus den Kirchen ausgeräumt waren, erklärte er sich in liebenswürdiger Noblesse bereit, geliehene Pferde den Zürchern weiterhin zu überlassen; denn „womit wir ihnen Freundschaft beweisen könnten, wären wir geneigt."

Der Stadt Baden im Aargau erteilte er das für jene Zeit ungewöhnlich humane Recht, reuige, zum Tode verurteilte Verbrecher in *geweihter* Erde zu bestatten.[3])

Hugos weitberühmte Gastfreundlichkeit benutzte u. a. recht häufig und ausgiebig der berühmte Basler Humanist Desiderius *Erasmus,* ebenso Heinrich *Bullinger,* der Leutpriester und Dekan von Bremgarten, der Vater des Zürcher Reformators.[4]) „Der Bischof, bei dem er viel vermochte, liebte ihn auch voraus, und wenn er nach Konstanz oder nach Meersburg kam, ward er gar schön empfangen, gar wohl und ehrenvoll von dem Bischof und den Seinigen gehalten." Ja, obschon Vater Bullinger in Bremgarten wider die Satzung der Kirche geheiratet hatte, konnte er doch, unbeirrt von seinen Obern, unter den Augen des Bischofs sein Priesteramt weiter verwalten.

Hugo war auch ein guter, vorsorglicher Verwalter, vielleicht weniger für seine eigene Person, als für sein Amt und seinen Hof. So giebt z. B. Ulrich von Hohen-Landenberg am 20. Juli 1500 einen Revers über die ihm und seinen Erben von Bischof Hugo, seinem Bruder, laut Urkunde vom gleichen Tag um 130 fl. verpfändete Zehntquart der Pfarrkirche zu Oberwinterthur, vorbehaltlich die Wiedereinlösung.[5])

Die durch den Schwabenkrieg und die Reformation zerrütteten ökonomischen Zustände des Konstanzer Hochstiftes wurden durch Hugo wieder in Ordnung gebracht. Um seine Finanzen zu heben

[1]) Sicher, Chronik p. 155. [2]) Egli, Aktensmlg. der Reformation. Nr. 572. [3]) Welti, Urkundenbuch v. Baden, Nr. 1020. [4]) Baur, das evangelische Pfarrhaus, p. 23 f. [5]) Liber copiarum A. A. p. 69 ff. im erzbischöflichen Archiv zu Freiburg i. B.

und zugleich die geschädigten Schlösser Markdorf, Meersburg und Arbon wieder in verteidigungsfähigen Stand zu bringen, machte der Bischof von der ihm durch Kaiser Maximilian verliehenen Vollmacht, Münzen zu prägen, entsprechenden Gebrauch. Er ließ 1510 eine Menge ganzer und halber Batzen schlagen, auch größere Silbermünzen, die auf dem Avers den einfachen Reichsadler mit der Umschrift: Maximilianus, Romanor. Rex, auf dem Revers das Hohen-Landenberger Doppelwappen mit der Umschrift: Moneta Epi. Constanciensis, trugen. Freilich beklagte sich 1522 Zürich bei der Tagsatzung über die vielen falschen Batzen mit dem Gepräge des Bischofs. Hugo zog auch mit aller Strenge die ersten Früchte, die Zehnten und Steuern ein, und wahrte mit Ängstlichkeit die materiellen Rechte des Hochstiftes. Er hinterließ demselben bei seinem Tode einen für damals bedeutenden Schatz von über 20000 fl. Ja, Rütiner von St. Gallen in seinem lateinischen Diarium berichtet sogar, daß Hugo 3000 Goldkronen und 7000 Silberkronen hinterlassen habe.[1])

Hugo war dabei ein großer Kunstfreund, aber auch ein prachtliebender Fürst.

Das seiner Familie 1490 durch Erbschaft zugefallene Schloß *Hegi* bei Winterthur, seine Geburtsstätte, ließ er 1496 erneuern, teilweise ganz neu erstellen, besonders die untern Gemächer des Turmes und das Wohnhaus mit der Schloßkapelle. Er ließ auch drei Ecken des Schlosses mit Rundtürmchen bewehren. Die vierte Ecke, welche mit dem damals längs der nördlichen Ringmauer neu erbauten Wohnhaus zusammenhängt, erhielt einen chorartigen Ausbau in Gestalt eines halben Achteckes, welcher, im Erdgeschoß einfach gewölbt, in den beiden obern Stockwerken kleine Kapellen mit gotischen Netzgewölben enthält. Die obere Kapelle hat als Altarnische ein kleines zierliches Erkerchen. Die Türe zu der Ritterkammer im ersten Stock trägt die Jahreszahl 1496; in einem Fenster befindet sich das zierliche Wappen des Bischofs mit der Inschrift: Hugo de Landenberg, Dei gratia Episc. Constanciensis, wie denn Hugo es liebte, sein Doppelwappen mit den drei weißen Ringen auf rotem Felde und dem in schwarz und gelb gevierten Schild überall, in Büchern, Holz- und Steindenkmälern, auf Münzen und Glasscheiben, in allen möglichen Variationen anzubringen. Im Erdgeschoß des Schlosses wurde ein Keller angebracht; das erste Stockwerk enthält eine Küche mit Nebenkammer und eine Stube mit Alkoven, welche mit zierlichem Stab- und Maßwerk geschmückt wurden. Seine mit gotischem Schnitzwerk gezierte und stark übergoldete Bettstelle war noch 1794 in der Ritter-

[1]) Mone, Geschichte des Oberrheins I, p. 307.

kammer zu sehen und erregte die Bewunderung aller Kunstkenner, ist aber seither spurlos verschwunden, wahrscheinlich verschachert, und nur noch in einer Zeichnung vorhanden. Der hölzerne Mittelpfeiler der Kammer im zweiten Stock zeigt die aufgemalten Wappen des Bischofs und seiner Schwägerin Agnes von Mülinen.

Der benachbarten Stadt Winterthur, wo er sich in der Jugendzeit viel aufgehalten hatte, übermachte er 1520 einen längst versprochenen prächtigen Kirchenornat, mit dem trauten Wunsche, daß „diese Zierlichkeit für das lange Warten entschädigen" möge. Besonders aber erwarb er sich durch den Ankauf von kostbar mit zierlichen Miniaturgemälden geschmückten Meßbüchern, Brevieren usw. den Ruhm eines großen Kunstfreundes. In der Sakristei des Münsters zu Konstanz befindet sich, nebst andern aus seiner Zeit herstammenden Gemälden heute noch eine von Hugo angekaufte Kreuzigung mit der Jahreszahl 1522 von hervorragender Schönheit, freilich fälschlich für ein Werk Holbeins gehalten, ein Bild, das der Bischof während der Reformation mit in die Verbannung nach Meersburg genommen hatte.

Aus dem Überfluß seiner Münzprägung, besonders durch das Verdienst und die Geschicklichkeit seines Hofmeisters Konrad Zwick, konnte Hugo auch die drei bischöflichen Schlösser Arbon, Meersburg und Markdorf fast ganz von Grund aus wieder aufbauen.

Arbon, Burg und Stadt, war 1282 an den Bischof von Konstanz verkauft, 1422 an die reichen Mötteli von Rappenstein verliehen und 1441 endlich wieder vom Bischof eingelöst worden. In den Jahren 1515—20 ließ Hugo die alte Burg mit Schonung des Turmes schleifen und dafür ein neues Gebäude aufführen. Dies geschah, als der baukundige Hans von Breiten-Landenberg, Michaels, daselbst bischöflicher Obervogt war, und zwar weniger zur Verteidigung gegen Feinde, als zu einem mit zierlichen Gemächern geschmückten, bequemen „Lust- und Pfaffenheim", dessen Baukosten sich auf 13000 fl. beliefen. Der herrliche gotische Rittersaal dieses Schlosses, der Arbonsaal, ist gegenwärtig ein großartiger Schmuck des Schweizerischen Landesmuseums.[1])

Ebenso erlangte durch die Verlegung des Bischofssitzes nach *Meersburg*, im Jahre 1508, dieses an und für sich unbedeutende Städchen am Bodensee eine höhere Bedeutung, wie auch durch die Erweiterung des Ortes und Vergrößerung des Schlosses eine Zierde, um welche manch größere Stadt dasselbe beneiden konnte. Der Bischof brachte einen fürstlichen Glanz und ein bewegtes Leben in das Städtchen, von dem heute noch die Überlieferung mit einem gewissen Stolze erzählt. Jetzt ist es sehr stille ge-

[1]) Raum XXIII.

worden in ihm und von all der frühern Entfaltung von Pracht und Üppigkeit sprechen nur noch die stummen Steine.

Gleicherweise schmückte Hugo das in der Nähe, aber weiter drinnen im Lande liegende Schloß *Markdorf* glänzend aus, um es während seines bischöflichen Interims bewohnen zu können.

Aus alledem ersehen wir, daß Hugo nicht nur gründliche Kunststudien gemacht haben muß, sondern auch namentlich in der Gotik einer der hervorragendsten Kunstkenner seiner Zeit war, ein Mann von feinem Sinn und edlem Geschmack, wovon z. B. die Räume VIII und IX im schweizerischen Landesmuseum Zeugnis ablegen. Dieses wohl sein bedeutendstes Verdienst soll ihm ungeschmälert bleiben.

Dementsprechend liebte es Hugo auch, stets einen großen fürstlichen Hof um sich zu halten und namentlich aus seiner weiten und ansehnlichen Verwandtschaft getreue Hofjunker und Diener heranzuziehen.

Schon 1498 siegelt Hans von Breiten-Landenberg (Michaelis zu Alten-Klingen) als bischöflicher Pfalzvogt[1]; wird später Vogt des Bischofs zu Arbon, Gottlieben, Hohen-Klingen etc., obschon er sich 1485 mit dem berüchtigten Jakob Mötteli als arger Raubritter, namentlich gegen die Salzführer von Lindau, gezeigt hatte, also daß selbst die Tagsatzung ihn ernstlich warnen mußte. Im Jahre 1500 wird Vetter Melchior von Hohen-Landenberg gegen einen jährlichen Sold von 50 fl. zum Hofjunker und täglichen Hofgesind mit einem Knecht und zwei Pferden angenommen, obschon auch dieser ein ebenbürtiger Raubritter gewesen, ja sogar 1485 sich mit dem reichen Mötteli und dem Freiherrn von Sax bei der Reichenau in Hinterhalt gelegt hatte, um den Kaiser Friedrich III. in seine Gewalt zu bringen, freilich statt des Kaisers bloß den Schatzmeister und auch diesen ohne den gesuchten Schatz in die Hände kriegte.[2])

Auch den Albrecht von Breiten-Landenberg wählte Hugo zum Rat, Diener und täglichen Hofgesind.

„Hugo war[3]) ein lang grad Mann, ein Liebhaber gelehrter Leute, selbst aber gar wenig gelehrt.“ Obwohl er der lateinischen Sprache nicht recht mächtig war, setzte er doch seinen Stolz darein, zu den Anhängern des Humanismus gezählt zu werden, und schmeichelte sich, ein Gönner des Erasmus von Rotterdam zu sein,

[1]) G. L. A. Karlsruhe, Copeybuch des Hochstifts Konstanz. C 316, 32. — Eidgen. Abschiede III a, p. 216. Bestallung u. Revers etl. bischöfl. Hofjunker und Diener. [2]) Die Schweiz. V. Jahrgang 1901, p. 39. Th. v. Liebenau, über Kaiserreisen in der Schweiz. [3]) Stumpf (Chronik) hatte wohl ein richtiges Urteil über seinen Charakter, stand er doch jener Zeit noch nahe.

der auch von ihm in seiner stark hofmännisch-schmeichelnden Weise sagte: „Er ist ein Mann von herkulischer Gestalt, aber ausgezeichnet freundlich, gerade und aufrichtig, ganz ohne Stolz und nicht martialisch wie die gewöhnlichen Bischöfe der Deutschen, sondern von wahrem priesterlichem Betragen, ein sanfter, rechtschaffener, untadeliger Mann."

Allerdings war Hugo wohlwollend, friedliebend und lenksam für seine Umgebung, überhaupt ein fröhlicher Weltmann; aber um das Heil der Kirche und um die Hebung der Wissenschaft kümmerte er sich doch nur soweit, als es die unumgängliche Pflicht seines Amtes mit sich brachte. An Luthers erstem Auftreten hatte Hugo im Stillen sein Gefallen. Der ihm anfänglich befreundete Zwingli, dessen Priesterweihe er einst vollzogen hatte, rief ihm deshalb eines Tages in scherzhafter Warnung zu: „Hugo, Hugo!" Bis 1521 gehörte er mit seinem Domherrn Johannes von Botzheim der reformatorischen Richtung an, die schon in einem Hirtenbriefe von 1517 wenigstens als Klage über die überhandnehmende Sittenlosigkeit des Klerus sich öffentlich kundgab, wie er denn auch stets geneigt war, kirchliche Mißbräuche abzuschaffen. Ja man schrieb ihm sogar die Äußerung zu: „Mein Wunsch ist, daß die evangelische Lehre gefördert werde, auch wenn ich alles daran setzen müßte."

Allein es fehlte ihm zur Durchführung der reformatorischen Grundsätze neben der gründlichen wissenschaftlichen Bildung und theologischen Einsicht auch die Festigkeit des Charakters und die eigene sittliche Integrität. Der ihm nahestehende Prediger Wanner zu Konstanz nannte ihn „ein Kind und einen Schwächling, der von einer Isebel beherrscht und gegen die Freunde der Wahrheit aufgestiftet sei." Die größte Schuld, die ihm mit Recht vorgeworfen wurde, war, daß er den reformierenden Gelehrten und Predigern zu viel Freiheit gestattet hatte, das Volk gegen die Ordnung der Kirche aufzuwiegeln, und dann zu spät und zu schwächlich dem überflutenden Strom der Reformation sich entgegenstemmte.

Immerhin war er für sein Zeitalter ein hervorragender Kirchenfürst, ein nicht unwürdiger Prälat. Sein Leben und Wirken hat selbst Sebastian Brandt, der Dichter des Narrenschiffes, wie auch der unbekannte Forscher der Chronik von Königshofen verherrlicht. Der letztere bezeichnet ihn als „einen treuen Hirten im Zeitlichen, wie im Geistlichen, ohne Klage." Kein Wunder, daß die Familie von Hohen-Landenberg in der Ostschweiz ihrem berühmten Bischof Hugo zu Lieb und Ehren stolz und unentwegt während den Stürmen der Reformationszeit und bis ans Ende

unentwegt zur katholischen Kirche hielt, während andere Zweige schwankend und abtrünnig wurden.

Wohl meinte Hugo es gut, allein er war der großen und schwierigen Zeit, in der er lebte, nicht gewachsen. Die politischen und kirchlichen Verhältnisse waren allzu verwickelt, als daß ein Mann von mittelmäßigen Geistesgaben allen Erwartungen gerecht zu werden vermochte. Als Bischof durch viele Jahre an eine Politik der Kompromisse und Rücksichten gewöhnt, glaubte Hugo durch vermittelndes Auftreten am meisten auszurichten. Ein Mann der frühern Generation, eingefahren in die Geleise jener mittelalterlichen Prälaten, die alles, auch Religion und Kirche, politisch nahmen, dazu weder vorbereitet durch gründliche Bildung, noch befähigt durch religiöse Stimmung, vermochte er dem großen Umschwung seiner Tage nicht zu folgen, geschweige denn ihn zu leiten. Solche Zeiten erheischen mehr. Mit Richten und mit Schlichten ist da nicht auszukommen. Es braucht ganze Männer; es gilt Farbe zu bekennen und sich zu entscheiden.

Ein großer Teil des Bistums fiel vom Oberhaupte ab, und Hugo mußte zu seinem großen Schmerze erleben, daß gerade seine liebe Heimat Zürich allen andern Gebieten im Abfall voranging. Für die Gebiete, welche sich der Reformation anschlossen, ist Hugo der letzte Konstanzer Bischof gewesen, wie er auch der letzte war, der dem Bistum in einer Ausdehnung vorstand, welche es zum größten in Deutschland machte. Die Bischofswürde im hierarchischen Sinne war mit ihm für immer dahin.

Darum begleitet der St. Galler Reformator und Antistes *Johannes Keßler*[1]) seine Notiz vom Tode Hugos mit dem Wunsche: „Der Herr gebe uns Bischöfe, die nicht Lust zu regieren, sondern seine Herde mit Gottes Wort zu weiden Fleiß tragen."

Die Proselyten der Stadt Zürich.

Ein Beitrag zur Geschichte und Psychologie des Überläufers.

Von *Salomon D. Steinberg.*

I. Einleitendes.

Eine historische Arbeit, die sich mit der Beleuchtung eines bestimmten Typus beschäftigt und sich vor allem die Aufgabe gestellt hat, eine charakteristische Zeitfigur herauszuschälen aus den dichten Hüllen, die die Jahre um sie gelegt haben, wird immer

[2]) Sabbata II, p. 387.

wieder vor die Frage nach der Methode wissenschaftlichen Arbeitens gestellt werden.

Sie wird einesteils auf psychologischem Wege den inneren Menschen, die seelische Struktur des betreffenden Typus aufzuhellen und darzustellen haben, anderseits aber versuchen müssen, die Komponenten des sozialen und wirtschaftlichen Lebens aufzudecken, die mit jenem Typus in irgend einem Kausalzusammenhang verbunden sind.

Mit dem Gegenüber dieser beiden Komplexe wird sich dann noch eine Aufgabe herausschälen, die in die Erörterung jenes, in der historischen Wissenschaft so heiß umstrittenen, geschichtsphilosophischen Problems hinausläuft, das sich in der Frage kristallisiert: Gestaltet die Umwelt, die Gesellschaft, das Soziale den historischen Menschen und Charakter, oder aber ist ein Inneres, ein Psychisches, das rein Menschliche das Primäre, von dem aus die Umwelt, die Geschichte ihr typisches Gepräge erhält?

Da sich nun die vorliegende Arbeit mit der eingangs erwähnten Aufgabe abgiebt und den Versuch darstellt, den Typus des Proselyten in seinem ganzen Komplex von Eigenschaften und Charakterzügen von dem buntbewegten Hintergrund des historischen Ereignisses, vor dem er steht, abzuheben, glauben wir, uns der Untersuchung des genannten Problems in Kürze zuwenden zu müssen. Es ist uns allerdings nicht erlaubt, hier in der nötigen Breite den uns leitenden Gedanken der geschichtlichen Forschung zu entwickeln, ohne den Rahmen einer einleitenden Betrachtung zu brechen; wir werden daher nur in skizzenhaften Umrissen das uns richtig erscheinende Prinzip zu zeichnen versuchen.

Wenn wir die Geschichte der Philosophie auf diese Frage hin untersuchen, so giebt sie uns eine Unmenge der heterogensten Theorien; bald stellt das Bewußtsein ein Wirkliches selbst oder die Ausscheidung eines Wirklichen dar, bald aber lehrt uns ein ebenso überzeugter Idealismus, daß der „Materialismus die Psychologie beseitige und an deren Stelle eine imaginäre Gehirnphysiologie der Zukunft setze, daß die Objekte der Außenwelt nur Vorstellungen seien, die sich nach psychischen Gesetzen in uns entwickeln". (Wundt, Grdzge. d. physiol. Psychol. II. S. 4629.)

Von Plato zu Tertullian, der das kühne Wort prägte: „nihil enim si non corpus", bis zu unseren neuesten und tiefsten Philosophen, einem Kant, einem Schopenhauer ist ein weites Stück Weg, das dennoch in das dunkle Gebiet gegenseitiger innigster Zusammenhänge kein klares Licht, keine eindeutige und endgültige Stellungnahme für den objektiv Wertenden zu bringen vermochte.

Diese Unklarheit, die für die Philosophie kein Vorwurf sondern wohl eher eine Grenze der Erkenntnis bedeutet, wurde auch in die Geschichte, respektive in deren theoretische Grundlage, die Geschichtsphilosophie übertragen. — Karl Marx, der Begründer der rein ökonomischen Geschichtsauffassung meint: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“.[1]) Und auf der anderen Seite nennt etwa ein Lamprecht die historischen Zustände „sozialpsychische Erscheinungen“ und die Geschichte selbst „eine angewandte Psychologie“.[2])

Für uns ist die Tatsache maßgebend, die das Leben und die Geschichte in tausend und tausend Fällen äußert und offensichtlich weist, daß eine rege und tiefgehende Wechselströmung stattfindet zwischen Geistigem und Realem; daß die Umwelt in ihrer herben und dinglichen Wirklichkeit einerseits das geistige Leben beeinflußt, die Ideen so oder anders färbt, das Psychische in gewisse Bahnen zu lenken vermag; daß aber anderseits das Geistige in ebensovielen Fällen das Wirkliche, das Geschehen im realen Leben so oder anders gestaltet und den unbehauenen Klotz der Materie in seinen Machtbezirk zwängt.

Wir glauben, daß die Frage nach dem Primären für den Historiker als solchen nur in den wenigsten Fällen von Bedeutung sein wird, und nur dann sich ihm zu einer Lösung aufdrängt, wenn er zurückgeht in der Menschheitsgeschichte bis auf jene dunklen Tage, da sich der menschliche Geist zu offenbaren anfing, wenn er zurückgreift in der Entwicklungsgeschichte bis auf die Anfänge einer sozialen oder geistigen Werdung; dort stehen sich einander, wie im Weltanschauungsproblem, jene beiden Mächte im Dunkel gegenüber und ringen einen schweren Kampf, dessen Entscheidung die langen Jahrhunderte noch nicht zu erkennen vermochten.

Der Historiker aber, der vor den späteren Zeiten steht, in denen schon das geistige und wirtschaftliche Leben sich in einem System kristallisiert hat, der die dunkeln Wechselbeziehungen zwischen Geist und Wirklichem erkennt und sie pragmatisch darzustellen sucht, wird nicht die Frage nach der Priorität einer der beiden Komponenten aufzuwerfen haben, sondern wird, wenn er deren Vorhandensein und gegenseitiges Ineinandergreifen darlegt, genug getan haben.

So werden sich Philosophie und Psychologie wohl des öfteren mit dem Historischen innig berühren, und viele Übergänge zwischen den Kreisen, die diese beiden Disziplinen umschließen,

[1]) Z. Krit. d. pol. Ök. [2]) D. mod. kulturhist. Meth.

werden sich ergeben, wenn die Geschichtswissenschaft vor der Persönlichkeit steht und ihr die Regungen und Beweggründe zu dieser oder jener historischen Tat ablauschen will, wenn sie das Vorhandensein einer bestimmten Richtung in der Psyche eines historischen Typus erklären und verständlich machen will, oder wenn sie sich bemüht, einen bestimmten Typus in seiner Art und seinem Denken aus seiner Umgebung herauszuschälen; die Geschichte wird so in der Psychologie das vorzüglichste Hilfsmittel finden, zur Persönlichkeit des Einzelnen oder zum Wesen einer besimmten Klasse von Menschen vorzudringen und den Wechselstrom, der von der Umgebung zum Individuum und umgekehrt, in vielen Armen, fließt, zu erkennen und zu verstehen.

In diesem Sinne wurde in der vorliegenden Arbeit die psychologische Methode angewendet und der Versuch gemacht, auf dem Wege der psychologischen Analyse den historischen Typus des Überläufers in seinem Sein und Wesen zu belichten. Durch diese Methode glauben wir eine Menge von Tatsachen gewonnen zu haben, die uns für die Kenntnis des Proselyten von größter Wichtigkeit zu sein scheinen.

Auf der anderen Seite war es ebenso notwendig, das Milieu, die Verhältnisse, die soziale Stellung, mit einem Wort: die ganze äußere Welt, aus der heraus der Proselyt trat, zu erhellen, da sich auch aus ihr Tatsachen und Momente ergaben, von denen wir annahmen, daß sie für den Überläufer und die Kausalkette seines Charakters und seines Tuns von Wichtigkeit sind.

Aus dieser Anschauung heraus schälen sich für die vorliegende Arbeit die *soziale Stellung* und die *Motive* des Proselyten als Hauptmomente heraus, denen daher eine breitere Ausführung und eine gewichtige Belegung durch das Aktenmaterial zugedacht wurde.

Die Erscheinung des Überläufers ist keine neue; die Reformation hat den Proselyten nicht etwa zum erstenmal gezeitigt. Wie der Name anzeigt, der aus der Vulgata in die deutsche Sprache eindrang, gab es schon im Judentum Proselyten. Das griechische „Proselyt“ ist eine Übersetzung des hebräischen „ger“, mit dem ursprünglich der stammfremde Landeseinwohner bezeichnet wurde. Später aber wurde es für die Bekehrten gebraucht, die besonders in der griechisch-römischen Periode zahlreich auftraten, in welcher Zeit das Judentum einen erfolgreichen Bekehrungseifer, besonders in den Ländern hellenistischer Kultur entfaltete.

Auch das katholische Christentum kannte den Proselyten wohl. Im Mittelalter, das heißt in jener Zeit, da sich die katholische Kirche durch eine mächtige innere Organisation und Zen-

tralisation ihrem Höhepunkt und ihrer Machtfülle zubewegte, war der Proselyt eine häufige Erscheinung, besonders der jüdische, der in den gräßlichen Tagen der Inquisition und Auto da Fé (in Spanien bis 1781 vorhanden) nur zu oft vor die harte Wahl gestellt wurde, verbrannt zu werden oder überzutreten.

Dann setzt die Reformation ein und bringt naturgemäß den Typus des Überläufers mit sich und zwar in einer so großen Anzahl, wie sie die vorhergehenden Jahre wohl nicht gekannt haben mögen; der Grund zu diesen unverhältnismäßig größeren Massen ist leicht ersichtlich: während dem Katholizismus nur die Juden und noch in geringer Anzahl die Mohamedaner oder Vertreter heidnischer Völker zuliefen, öffnete sich dem protestantischen Glauben noch der ungeheure Komplex der katholischen Kirche, aus der ihm eine Menge von Proselyten zuströmen sollte.

Die vorliegende Untersuchung beginnt mit dem Jahre 1547 und erstreckt sich bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Wir haben natürlicherweise alle die unerwähnt gelassen, die vom ersten Auftreten Zwinglis an sich auf dessen Seite stellten und mit ihm die Fahne der Reformation entfalteten und trugen. Wir glauben, daß wir diesen den Namen Proselyten nicht geben dürfen, denn wir verstehen unter diesem Begriff jenen Typus, der vor der neuen Kirche oder einem sonstigen Glaubensbekenntnis steht, das in einer ausgebildeten und organisierten Religionsform niedergelegt ist, zu der er überzutreten verlangt; denjenigen aber, der diese Religionsform gestalten half, dürfen wir keinen Überläufer nennen.

Die Quellen für die vorliegende Arbeit flossen zur Hauptsache aus dem im Zürcher Staatsarchiv befindlichen Stoff, der unter den Symbolen E I 9 (A—D), und E II 323—334 gesammelt ist und sich vom Jahre 1547 bis hinauf ins 18. Jahrhundert erstreckt. — Sonstige Literatur für den theoretischen Teil, die den Proselyten als eine bestimmte Zeitfigur oder Persönlichkeit beleuchtet, wurde nicht gefunden, und es ist uns keine Arbeit bekannt, die den Versuch machen würde, den Überläufer auf seine Psychologie, seinen Charakter oder sein soziales Leben hin zu untersuchen, so daß wir uns schon aus diesem Grunde gezwungen sahen, die von uns aufgestellten Behauptungen durch häufige Reproduktion der Akten erhärten zu müssen.

Für den lokalen Teil, d. h. für die zürcherischen Verhältnisse stellen als Ergänzung der Akten mehr oder minder wertvolle Quellen dar: *H. H. Bluntschli:* Memorabilia tigurina (3. Aufl. Zürich 1742, H. Heidegger), *J. J. Wirz*: Über Kirch und Schul von Zürich (1793 u. 1794 II Bde. Zürich b. Ziegler & Weiß), *Hottinger:* Helvetische Kirchengeschichten (1729 IV Bde. Zürich, H. Heidegger)

David Herrliberger: Heilge Ceremonien, Gottes- und Götzendienste aller Völker der Welt. (1748 Zürich, Bürcklische Truckerei). Daneben boten noch besonders *Dändliker,* Geschichte der Stadt und des Kantons Zürich (Zürich, Schultheß), *Baltischweiler*: Die Institutionen der ev.-ref. Landeskirche d. Kt. Zürich in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Zürich, Diss. Schultheß 1904) und Dr. *Augusta Steinberg*: Studien zur Geschichte der Juden in der Schweiz während d. M. A. (Zürich, Schultheß, 1903) wertvolle Einblicke in die Verhältnisse der betreffenden Gebiete. Betreffs der evangelischen Flüchtlinge wurden besonders zwei Werke als Quellen herangezogen: einmal das Buch *C. Mörikofers: „Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz"* (Leipzig, S. Hirzel, Verlag, 1876) und dann das für die Glaubensflüchtlinge aus Lucarno maßgebendste und reichhaltigste Werk des Vaters *Conrad Ferd. Meyers*, Ferdinand Meyer: *„Die evangelische Gemeinde in Locarno* (2 Bde. Zürich, Verlag S. Höhr 1836).

II. Der Proselyt als Individuum.

a) Heimat und ursprünglicher Glauben der Proselyten.

Seit dem Neujahrstage des Jahres 1519 hatte Ulrich Zwingli begonnen in Zürich das neue Testament von der Kanzel herab zu erklären.

In Gegensatz zu dem in dunklen Gefühlen und mystischen Vorstellungen ringenden Mönch Luther, der in trüben Stunden mit dem Teufel selbst einen verzweifelten Kampf kämpfte und, vom Kirchlichen ausgehend, in ihm verblieb und seine tiefen Augen vor dem Politischen seiner Zeit verschloß, war Zwingli ein feiner und sinniger Versteher und Beobachter des politischen Moments und griff über das Kirchliche hinaus ins rein Menschliche hinein und in die wirren politischen Knoten, die er zu lösen versuchte.

Ihm war es nicht nur um die Reform der Kirche zu tun, sein Geist neigte sich dieser mittelalterlichen Abzirkelung ab; im Vordergrund seines Interesses stand der Mensch und die große Aufgabe, diesen zu einer moralischen und sittlich gefestigten Persönlichkeit heranzuziehen.

Am 29. Januar 1523 erhob die Versammlung, die vor dem Rathaus in Zürich über den neuen Gedanken disputierte, die heilige Schrift zur alleinigen Maxime in Glaubenssachen, und der Rat der Stadt bestätigte diese Resolution und sprengte dadurch den dogmatisch-harten Kreis der päpstlichen Macht und öffnete so der neuen Lehre die Tore.

Zürich selbst stand in dieser religiös so bewegten Zeit an der Spitze der Liberalität und Freisinnigkeit innerhalb der Eidgenossenschaft da, und die neue Lehre übte nun noch überdies auf die sittliche und politische Lebensführung den wohltätigsten Einfluß aus. — Aus dem als unsittlich verschrieenen, ungeistigen und rohen Zürich machte Zwinglis Wirken eine regsame, in sittlicher und politischer Hinsicht hochstehende Stadt, die sich der Pflege einer humanen und ernsten Kultur hingab und in der ein liberales Regiment vielen veralteten Formen ein Ende bereitete und dabei den größten Wert auf eine innerlich gefestete Moral legte.[1]) Diese Liberalität der Lehre Zwinglis, der wenig von dem bauernhaften, aber so tiefernsten Konservativismus des mystischen Luther hatte, als auch die politisch liberale Großzügigkeit der Stadt lockten wohl vor allem den breiten Strom der Proselyten nach den Toren Zürichs — von dieser Zeit an beginnt der Typus des Überläufers aufzutreten.

Es muß allerdings von vorneherein betont werden, daß die Menge der Zuströmenden sich in zwei abgegrenzte Lager teilte: in Proselyten und Konvertiten, d. h. in solche, die in Zürich getauft werden wollten und wurden, und in solche, die schon anderorts die protestantische Lehre in sich aufgenommen hatten und in Zürich ein Refugium vor Verfolgungen irgend welcher Art zu finden hofften.

Zu den letzteren gehören die Familien, von denen Bluntschli berichtet, er schreibt: „anno 1555 den 16. Januar kamen um der evangelischen Wahrheit willen von Luggärus 31 Haushaltungen an der Zahl 211 Personen in großer Winterkälte nacher Zürich, worunter auch waren die Muralten, Pestaluzen, Orellen, Bebie, Dumis, Rosalin und Albertin. Darvon der beste Teil daselbst sich aufhielte, andere aber nacher Bern, Basel und anderstwohin sich begaben. Diese haben den Seidengewerb, dessen die Stadt Zürich hat mangeln müssen, seit sie wegen Kaiser Friedrichs vom Pabste in Bann getan worden, wiederum in Land gebracht". (Alle hier genannten Familien haben es zu hervorragenden Stellungen in den Städten, in denen sie sich niederließen, gebracht; so war z. B. anno 1685 ein „caspar muralt obmann gemeyner Clöstereien").[2]) *Ferdinand Meyer* führt unter anderen etwa die Glaubensflüchtlinge an: „Herr Martinus Muraltus, der rechten doctor hatt nütt sonderß von sinem gut, aber sin frauw ist wohlhabendt, hatt ein teil im Samatgwerb, hat funf Kind.... Herr Thaddeus Dumis, der Artzney doctor, hatt von imm selbß gar nütt, sin frauw hat ein wenig, deß behilft er sich sambt dem, daß er by vilen mitt arznen gwünt:...

[1]) Dändliker. Gesch. d. St. u. d. K. Z. I. Bd. S. 5. [2]) Mem. Tig. S. 185.

Baptista de Badis, Johann Ambrosius Rosalinus, Franziscus Verzascus, dise dry triben kein gwerb, sind zimlich wolhabend, daß sie wol ireß gutß gläben mögend. Johannes Ant. Rosalinus hat ein teil im Samatgwerb. Aloysius Orellus hat ein Kramladen im Hans Wirtzenhuß. Johannes Muraltus der Wundarzt hatt etwas von imm selbß und gwünt mit arznen".[1])

Der erste *Proselyt,* von dem die Akten zu berichten wissen, ist ein „Freyherr", der im Jahre 1547 in Zürich bekehrt und in die neue Lehre aufgenommen wird.[2])

Von da ab zieht durch Zürichs Straßen ein bunter Zug von ausländischen Adeligen, entlaufenen Mönchen und Juden, die sich der neuen Lehre nahen, um als ihre Anhänger in die Reihen ihrer Bekenner aufgenommen zu werden. Besonders der Jude ist eine immer wiederkehrende Erscheinung in dem Reigen, der die Züricher Taufbecken umkreist.

So berichtet ein Aktenblatt aus dem Jahre 1585[3]): vor mynen gnedigen Herren ist erschienen Isaak jud von Megadal Im Frankenland mit demütiger Bitt, dieweyl er die Lehr der christlichen Religion so viel bereits empfangen und erlehrnent, das er umb seyner seelen heiles willen den christen glauben anzunemmen gesinnet; hernach ist der jud aber entloffen."

Und bei David Herrliberger lesen wir[4]): „Juden sind in späteren Zeyten zu Zürich mehr getauft worden als etwan zuvor, anno 1599 den 30. Januar ward Italiänisch getauft Abraham Pollaff Rabi Josephus Sohn von Mantua und Hans Wilhelm genannt."

Im 17. Jahrhundert lenken dann der Veltliner Mord, die Pfalzverwüstung, die Nördlinger Schlacht und alle die anderen blutigen Ereignisse einen mächtig anwachsenden Strom von Neugläubigen und solchen, die es werden wollen, nach Zürich, und Mörikofer berechnet die Zahl der vom Dezember 1683 bis zum 1. Januar 1689 nach Zürich geflohenen und durchgereisten Flüchtlinge auf 23 345 Personen.[5])

Eine genaue Statistik der Zugereisten und der in Zürich zum neuen Glauben Übergetretenen haben wir nicht. Die Aktenstücke sind in den meisten Fällen unvollständig und ohne die genaueren Angaben über die Persönlichkeit und den Charakter der Proselyten, aber sie beweisen uns, daß der überaus größte Teil derjenigen, die in der Absicht sich taufen zu lassen nach Zürich kamen, aus *Ausländern* bestand, und lassen uns erkennen, daß die

[1]) Bd. II S. 375—86. Die ev. Gemeinde in Lucarno. [2]) E I 9 St. A. Z. [3]) ebenda. [4]) Hlge. Cerem. [5])Gesch. d. evangel. Flüchtlinge in d. Schweiz. (S. 229 u. f.)

Stadt sich damals zu einem Sammelbecken der verschiedensten Gestalten und Typen erweiterte.

Von allen Ländern Europens und noch von weiter her ergießen sich die Zuwandererströme der Proselyten nach Zürich. Neben den deutschen, französischen, italiänischen oder spanischen Mönchen und Adligen geht der sunnitische und schiitische Mohammedaner, der Türke und Perser, und der vogelfreie landlose Jude.

So berichtet ein Aktenstück vom 17. Juli 1702 [1]: Es meldete sich ein 34 jahr alter *Persianer Beck Katt von Ispahan*, daß Ihm die heilig Tauff zugedienet werden möcht; maßen er 1698 mit einer persischen Prinzessin zu Messine ankommen, welliche auch Willens gewesen die christenliche Religion anzunemmen, wegen empfangenen Verdrusses aber wiederumb nacher Persien zurückgekehrt. Er aber auf seinem vorhaben beständig verblieben seige". Man beschließt dann, daß er „ein monat zu unterrichten seige und wenn er dann tüchtig und geschickt seige, solle man ihm solches (das hl. Sakrament der Taufe) in der Kirchen zum großen Münster angedeyen lassen".[2])

H. H. Bluntschli [3]) weiß dann auch zu berichten, daß „am 8. Augusten ein Persianer, welcher neben seiner Muttersprach Französisch und Latein redte, nach abgelegter Glaubensbekenntnuß von Herren Diacon Ulrich beim Großen Münster getaufft ward in französischer Sprach um 2 Uhr nachmittag!" Weiterhin erzählt er [4]): „anno 1651 den 13. Hornung sind zu Zürich aus Dalmatien ankommen *drey Türkische Persohnen,* nämlich zwey Töchteren, eine Julia, die andere namens Emerita und ein Knab Sale genennt. Julia und Sale waren von Herrn Obrist Werdmüller, Emerita von Herrn Hauptmann Lochmann mitgebracht; diese drey Persohnen sind in Zusehen zimlich vielen Volckes, doch bey beschloßner Kirchen-Thüren getaufft worden zum Frau Münster, Sambstags den 21. Mertzen anno 1657, morgens Zwischen 6 und 7 Uhren. Man hat vor und nach dem Action gesungen den 103. Psalmen. Die Julia ward getaufft Anna Julia, der Sale Jacob, die Emerita hat solchen Namen in und nach ihrem Tauff behalten." Er fährt dann fort [5]): „*Juden* sind in letztenen Jahren in Zürich mehr getaufft worden als etwan zuvor. Einer von den ersten ward getaufft anno 1617 den 26. Septembris und genannt Johannes. Ist aber am 10. Novembris gedachten Jahres entloffen. 1680 den 20. Novembris wurde ein Jud getaufft 24 Jahre alt; zuvor hieß er Joseph, er empfing beym heiligen Tauff den Namen Johann Christian".

[1]) E I. 9. S. A. Z. [2]) F. U. S. M. vom 19. Juli 1702 S. A. Z. [3]) Mem. Tig. S. 470. [4]) ebenda. S. 468. [5]) Mem. Tig. S. 468.

Neben den Angehörigen der katholischen, jüdischen und mohammedanischen Religion, die in Zürich sich vor der neuen Lehre beugen und zu ihr überzutreten gewillt sind, traten auch noch die Anhänger der Sekten als Proselyten auf, die Träger aller jener kleinen Reformideen, an denen jene Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts so reich war; Mennoniten, Socinianer, Wiedertäufer und wie sie sich alle nannten, kommen nach Zürich, um sich aus den trüben Irrtümern ihrer Lehren zum Glauben Zwinglis zu bekehren. — So berichtet Bluntschli, daß in den Jahren 1561 und 1602 solche, die „im *Wiedertauff* verirret“ [1]) in Zürich zur neuen Lehre übergetreten seien, oder Herrliberger erzählt [2]): „so empfingen auch etwan daselbst zurückgetretene Wiedertäufer die Taufe: als A. 1561 bei St. Peter Heinrich Meisterhans von Würenlingen in der Graffschaft Baden, samt seinem Sohn Jakob und 3 Töchtern und Michael Glaser von Eradingen. A. 1584 Paulus ein Kürsnergesell aus Mähren. 1602 d. 4. Nov. Matthäus Radecius von Danzig ein Student, dessen Vater zuerst ein Mennonite, hernach ein Socinianer gewesen.“

Wie ungeheuer groß dieses, aus den heterogensten Elementen zusammengesetzte Conglomerat von Nationalitäten und Konfessionen gewesen sein mag, das sich in Zürich dem neuen Glauben zu unterwerfen gedachte und unterwarf, wie bunt zusammengewürfelt diese Massen waren, beleuchtet ein mit dem Jahr 1748 beginnendes „Verzeichnuß derjennigen Personen, welche sint anno 1748 Reißgelten von löblicher Proselytenkommission empfangen haben!“ [3])

Dieses Register stammt aus einer Zeit, die zwei Jahrhunderte vom Beginn und der Einführung der Reformation entfernt ist, das heißt aus einer Epoche, in der die revolutionären Wellen des Reformgedankens schon verebbt und verzittert waren und in der die Reformation zu einer feststehenden Tatsache geworden war, wo daher die wilde Begeisterung, der Haß gegen den päpstlichen Zwang, der tiefinnerliche Drang nach Freiheit nicht mehr Massen zu Proselyten machte, sondern meistens die kühle und berechnete Überlegung und die Erkenntnis des eigenen Vorteils nur noch Einzelne zur neuen Lehre führte, wie später näher ausgeführt werden soll. — Und wenn wir uns nun die Verhältnisse zur Zeit des Beginns der Zürcher Reformation verbildlichen wollen, das heißt jener Zeit, da die junge Bewegung noch in den Farben des Revolutionären und wild Oppositionellen erglühte, müssen wir die Mengen, die uns dieses Register aufführt, wohl noch um ein Bedeutendes vermehren. [4])

[1]) Mem. Tig. S. 469. [2]) Heil. Ceremonien. [3]) E. I. 9. S. A. Z. [4]) *Mörikofer* legt den Höhepunkt des Proselytenandranges in das Ende des 17. Jahr-

Dieses Verzeichnis, das den ersten Versuch einer Statistik auf diesem Gebiete darstellt, umspannt die Jahre 1748 — 1769 und weist nicht weniger als 402 Personen auf. Dabei muß noch in Berücksichtigung gezogen werden, daß dieses Register nur diejenigen Personen aufzählt, die aus der Kasse der Proselytenkommission ein „Reißgelt" empfangen haben und in den meisten Fällen weiterzogen. Alle diejenigen aber, denen das Begehren um Unterstützung abgeschlagen wurde, ein großer Teil derer, die sich in Zürich niederlassen durften und schließlich diejenigen, welche überhaupt kein Gesuch stellten, sind natürlicherweise unerwähnt geblieben; zudem ist das Register auch für die Unterstützten nicht vollständig, denn eine Reihe von Namen, die in den losen Aktenblättern dieser Jahre auftreten, sucht man vergeblich in diesem Verzeichnis.

Allerdings sind nicht alle von diesen Durchreisenden in Zürich getauft worden; ein Teil wurde nach Bern, Basel, Genf und anderswohin verschickt, und ein anderer Teil war schon reformierten Glaubens oder gab wenigstens vor es zu sein; aber dennoch giebt uns dieses Register ein Bild von der Internationalität der Proselyten, die sich in der Stadt Zwinglis bewegten.

Von diesen 402 Menschen waren 178 aus dem Gebiet des heutigen *deutschen Reiches*, 72 aus *Frankreich*, 68 aus *Italien*, 47 aus der *Schweiz*, 22 aus dem Gebiet des heutigen *Österreich*, 6 aus *Belgien*, 3 aus *Ungarn*, 2 aus *Polen* und je einer aus *Spanien*, *Portugal*, *Schweden* und *Holland*; das heißt: die Schweizer bildeten nur 11,69 % der ganzen Masse, die *Ausländer hingegen stellten 88,31 % Vertreter*. Auch vom Jahre 1770 liegt wieder ein solches Verzeichnis vor, das bis zum Jahre 1789 reicht. Auch hier besteht wiederum von den über 500 Personen der weitaus größte Prozentsatz aus Ausländern.

In diesen Registern wird auch eine Religionsstatistik getrieben, da die Juden und Mönche durch das „jud" und „pater" oder „frater", das mit ihrem Namen eine feste Verknüpfung eingegangen ist, die trotz der Taufe bestehen bleibt, immer besonders hevorgehoben werden.

Die Juden bilden mit 31 Vertretern von 402 Personen (im ersten Register) 7,7 % der erwähnten Überläufer. Auch von ihnen sind die meisten Ausländer, meistens deutsche oder österreichische Juden, und das Register der Jahre 1748—1769 weist nur einen einzigen in der Schweiz ansässigen Juden auf, einen gewissen

hunderts; die jährliche Durchschnittszahl der Proselyten bewegt sich nach ihm von 60 bis (etwa im Jahre 1697) 108. (S. 370. Gesch. d. ev. Flüchtlinge in d. Schweiz.)

Guggenheim aus Lengnau, der 1766 den Fond der Proselytenkommission für sich in Anspruch nahm. Da wir das ganze Register seines Umfanges wegen hier nicht produzieren können, so möge die folgende Tabelle der jüdischen Überläufer im kleinen ein Bild von der ungeheuren Buntheit des Proselytenkonglomerates geben, das die Stadtphysiognomie so veränderte und innerhalb Zürichs Mauern Gestalten und Existenzen zeitigte, von deren Vorhandensein die Stadt in den vorhergehenden Jahrhunderten wohl nicht sehr viel gewußt haben mag:

Name	Ort der Herkunft	Datum der empfangenen Unterstützung
jud Abraham	Prag	1751
„ August	Hamburg	1752
„ Andreas	„	1751
„ Becker	„	1753
„ Bayer	„	1753
„ Behn	Altona	1751
„ Bucker	Bremen	1750
„ Christian	„	1754
„ Christmann	Eydingen am Ryn	1748
„ Freund	?	1760
„ Friedmann	?	1757
„ Gentzberg	?	1755
jüdin Gottholdin	?	1753
jud Gottlieb	Schweden	1752
„ Grisandski	?	1749
„ Großmann	Ansbach	1759
„ Guggenheim	Lengnau	1766
„ Großmann	Mainz	1749
„ Martin	Nigelsburg	1752
„ Heinrich	Fürt	1751
„ Immanuel	Fort Louis	1751
„ Klotz	Sulz	1762
„ Leibold	Sultzbach	1750
„ Menachem	Frankfurt	1751
„ Neumann	„	1751
„ Osterchrist Jacob	Schwabach	1763
„ Pollak	Schwabenland	1766
„ Fromann	Metz	1755
„ Ternovsky	Ukraine	1765
„ Weiler	Stuttgart	1767
„ Wegener	Hamburg	1749

Diese großen Massen von Ausländern, die von den Wellen der religiösen Umgestaltung nach Zürich getragen werden, dieser breite und nicht versagende Strom von Proselyten, der sich in die reformierten Städte der Eidgenossenschaft ergießt, stellt ein bemerkenswertes Phänomen dar, das noch einige Zeit vorher nicht oder kaum bekannt war; die Stadt des Mittelalters war im Wesentlichen jeder Internationalität gegenüber verschlossen; die Zünfte und Innungen öffneten sich dem Ausländer nicht oder nur schwer, und wenn auch der eigentliche Verschluß des Bürgerrechtes erst im XVII. Jahrhundert eintrat, so brachten die Bürger der Stadt doch in einem harten Konservativismus dem neuen Gesicht ein zweifelndes Mißtrauen entgegen, das nicht zuletzt aus der stillen Angst vor neuer Konkurrenz herausgeboren war; der Ausländer war und blieb der Uneingesessene, und ein eingewurzeltes Lokalinteresse konnte sich mit dem Gedanken, fremde Elemente innerhalb der eigenen Mauern in größerer Anzahl zu beherbergen, nicht abfinden; Zürichs Zünfte vor allem brachten es nicht über sich, dem Fremden und Nichtbürger auf den eigenen Straßen Platz zu machen. — Und nun bringt die neue Lehre, die so vieles umwarf, was bis dahin fest und breit dagestanden hatte, die bis in die tiefsten Tiefen menschlichen Empfindens und Jahrhunderte alter traditioneller Gefühle und Gewohnheiten umgestaltend vordrang, auch darin eine Modifikation: der Fremde wird innerhalb der Stadt zur gewohnten und häufigen Erscheinung.

Das Stadtgesicht ändert sich langsam, und innerhalb der Mauern, die bisher größtenteils nur den eingewurzelten, seßhaften Bürger beherbergten, macht sich nun ein fremdes Element geltend, das bunt zusammengewürfelt aus Vertretern aller Konfessionen und Nationen, allmählig zu einer Gefahr und einem fühlbaren Übel für Stadt und Staat zu werden anfängt, was in einem späteren Abschnitt näher ausgeführt wird.

Es ergiebt sich aus dem bisher Gesagten Folgendes: der Proselyt war zum allergrößten Teil seiner Vertreter ein Ausländer; er war der Fremde, der Unbekannte, der „Nichtbürger", dessen ganzes Wesen mehr und mehr etwas von dem des herumziehenden Abenteurers annahm, der aus fernen Ländern kommend von Stadt zu Stadt zog oder ziehen mußte, und dadurch, daß er ein Fremder war, Unruhe und Bewegung in das Gefüge der Stadt und ihres ruhigen Lebens brachte.

Neben diesem Moment, das den Proselyten von vorneherein in eine gewisse, für ihn nicht vorteilhafte Belichtung versetzte und zum Eingesessenen in ein bestimmtes Verhältnis treten ließ, tritt als weitere bedeutungs- und verhängnisvolle Komponente hinzu: seine soziale Lage.

(Fortsetzung folgt.)

Christliche Gesittung und die Unfruchtbarmachung geschlechts-sittlich Minderwertiger.

Von *F. Lienhard*, Pfarrer in Wil (St Gallen).

Vortrag vor der Pastoralgesellschaft Toggenburg 1914 gehalten, auf deren Wunsch gedruckt.

Befindet sich unsere Gesittung im Niedsigend oder Obsigend? Man hat, um diese Frage zu beantworten, auf die Sicherungs-, Besserungs- und Wohltätigkeitsanstalten unserer westeuropäischen Länder hingewiesen, die immerzu erweitert und vermehrt werden müssen. Dieser Hinweis kann jedoch verschieden gewertet werden. Ist nicht die Vermehrung solcher Anstalten gerade ein Beweis für die vermehrte Minderwertigkeit unserer Völker? Dies nun doch nicht im ganzen Umfang. Man verbringt heute in die Anstalten viele Schwierige, die man früher einfach verkommen ließ; die Angehörigen von leicht oder mittelschwer Geisteskranken und Altersschwachen entledigen sich ihrer Pflegepflicht viel eher als früher, sei's aus Bequemlichkeit, sei's aus wirklicher Not, bei dem scharfen Wettbewerb um ihr Plätzchen an der Sonne.

Doch stellen wir diese geschichtliche Frage, die schwer zu beantworten ist, dahin, und wenden uns einer Tatsache zu, die nicht geleugnet werden kann. Unsere Heil- und Bewahrungsanstalten helfen wider Willen mit, minderwertige Volksglieder zu erhalten und zu vermehren. Aus Irrenanstalten als geheilt Entlassene heiraten und erzeugen krankhaft veranlagte Kinder, ebenso in Besserungsanstalten Erzogene.

Die Säuglingsheime ziehen oft gerade sehr zweifelhafte Geschöpfe auf. Da sind blödsinnige Kinder zu halben Dutzenden beieinander, unbehülflicher und unreinlicher als Tiere, doch wohl besorgt. Aber die Väter, die in einer angeheiterten Stunde den Keim zu ihren heiteren Sprößlingen einpflanzten, — alle Eltern von Dutzenden Schwach- und Blödsinniger, die ich auf dem langen Friedhofweg des Asyls zu befragen die Freiheit fand, gestanden diesen Tatbestand zu mit einer Ausnahme, die aber nachweisbar eine Ausrede war — die schuldigen Väter und Mütter schieben ihre Schöpfungen ab und freuen sich weiter des Weines und der „Liebe", statt ihr Werk anzuschauen, an ihrer Pflege Buße zu üben und Warnungsbeispiele für die Umgebung zu sein.

Für Besserung und Verwahrung wird viel getan, für Verhütung viel zu wenig.

Als ein Mittel, die Rasse zu reinigen von schlechten Bestandteilen und deren Weiterpflanzung zu verhüten, wird neuerdings

die Unfruchtbarmachung von Epileptischen, Schwachsinnigen und sittlich Minderwertigen, besonders Gemeingefährlichen empfohlen.

Auf europäischem Boden wurde sie zuerst im kant. Asyl Wil 1906/07 versuchsweise angeordnet, in den Spitälern St. Gallen, Münsterlingen u. a. ausgeführt, Burghölzli Zürich folgte bald.

Als Seelsorger am kant. Asyl Wil kam ich in die Lage, über dieses Verhütungsmittel mit dem Oberarzt und den Betroffenen zu beraten, die Folgen und Erfolge in Erwägung zu ziehen und mir ein Urteil darüber zu bilden. Wenn ich meine Beobachtungen und Erwägungen hier vorlege, so ist es mir zunächst darum zu tun, das Urteil der Berufsgenossen zu veranlassen; es ist Sache auch der evangelischen Theologen, der Pfarrer voran, hierzu Stellung zu nehmen und dann auch das Urteil des Volkes danach bilden zu helfen. Dazu mag dienlich sein, vorerst die angedeutete Notlage etwas ausführlicher zu beschreiben, doch mit Beschränkung vorzugsweise auf das Gebiet des geschlechtlichen Triebes, das ja im Hinblick auf das Heilmittel zunächst in Betracht kommen darf. Wir sehen die Not auch anderer Vererbung, als nur die der geschlechts-sittlichen Minderwertigkeiten; diese aber fällt zunächst in die Augen und bedarf dringendst der Abhilfe, rechtfertigt auch am ersten solche Vorschläge und Versuche. Ob sich aus der Not die Notwendigkeit und das Recht solchen Eingriffes ergibt, werden wir sodann untersuchen, indem wir die hauptsächlichsten uns bekannten Versuche der Verhütung vorführen.

I. Die Notlage.

Die Not, die seelische und leibliche Not, die der Geschlechtstrieb dem einzelnen Schwachen und seiner Umgebung bereitet, ist furchtbar groß. Gerade bei den Schwachsinnigen. Schwachsinnige sind zumeist Starksinnliche, weil bei ihnen infolge Geistesschwachheit die Besinnung auf Gegengründe und auf Folgen, daher Ablenkung und Hemmung nur schwach arbeitet.

Ein Beispiel für viele aus den Akten des Asyls Wil, die mir, wie auch für andere, folgende Einzelfälle Herr Direktor Dr. Schiller in entgegenkommendster Freundlichkeit zur Benützung geöffnet hat.

„A. B., 33jährig. Sein Vater ist Sticker, am Samstag gewöhnlich angetrunken, von starkem Geschlechtstrieb und großer Gedächtnisschwäche. Der älteste Bruder ist wegen Sittlichkeitsvergehen 11 mal bestraft, eine Schwester mußte wegen gleicher Anlage frühzeitig weggenommen werden, eine andere ist schwachsinnig, eine achtjährige Schwester aus zweiter Ehe des Vaters,

ist schwach in der Schule. Unser Held brachte schlechte Schulzeugnisse heim, spielte schon in der Alltagsschule an seinem Glied; der Lehrer überraschte ihn einmal auf dem Abort, wie er zwei Schülerinnen daran spielen ließ. Neben der Schule hatte er zu fädeln, dabei bekam er viele Püffe an den Kopf. Nach der Konfirmation, 16½ Jahre alt, kam er mit Mädchen in geschlechtlichen Verkehr, onanierte daneben beständig, auch auf offener Straße vor halbwüchsigen Mädchen. Doch merkwürdigerweise erst 1908 wurde er in Zürich wegen Derartigem verhaftet und nun folgten fünf Strafen mit über zwei Jahren Gefängnis oder Arbeitshaus, davon eine in Italien. Diese mit den übrigen Vergehen, Urkundenfälschung, Betrug, Diebstahl, im ganzen 23 Bestrafungen, zeigen einen völlig entgleisten Menschen von mäßiger Verstandes- und Gedächtniskraft, ohne jede Charakterbildung; über seine Vergehen geht er leicht und ohne Reue hinweg. Noch in der Untersuchungszeit des Asyls schwindelte er einem Schwachsinnigen 2 Fr. ab; er erzählte gerne seine Vagantenstreiche und Ausschreitungen; er war aus der Fremdenlegion desertiert, hatte als Kohlentrimmer, Hotelbursche, zuletzt als Maler in Oesterreich, Deutschland und Frankreich gearbeitet. Er ist so ganz auf Geschlechtlichkeit eingestellt, daß er bei der Arbeit kein Mädchen reden oder lachen hören kann, ohne sich nach ihm umzusehen, und beim Ansehen — ja schon eines Bildes — muß er onanieren. Da kann von Ausdauer und rechter Leistung bei der Arbeit keine Rede sein; so stiehlt und bettelt er, um sein Leben zu fristen. Kopf- und Rückenschmerzen stellen sich ein. Seine letzte Verhaftung zog er sich vergangenen Herbst dadurch zu, daß er vor dem Fenster eines Mädchenschulhauses möglichst auffällig seine Kunst ausübte, auch vor einzelnen Mädchen. Der Untersuchungsrichter regte Kastration des äußerst gemeingefährlichen Menschen an. Sein Bruder ist durch die Entfernung der Keimdrüsen von seinem Ueberdrang befreit und ein ruhiger Arbeiter geworden; unser Kranke möchte es auch werden. Das psychiatrische Gutachten empfiehlt die Erfüllung dieses Wunsches. „*Es ist nun eine Erfahrungstatsache, daß durch die Kastration auch ein exzessiver Geschlechtstrieb entweder ganz aufgehoben oder doch so gemildert wird, daß es dem Betreffenden gelingt, sich zu beherrschen und sich vor weiteren Delikten zu bewahren;* denn durch die Tätigkeit der Geschlechtsdrüsen werden im Körper Stoffe gebildet, die im Gehirn das Verlangen nach geschlechtlicher Betätigung auslösen.“ Der Mann ist unterdessen in seinem Heimatkanton operiert worden, befindet sich in einem Heim. (Dr. Schiller, im Gutachten vom 31. Dezember 1913.)

Solch traurige Lebensläufe lernt jede Irrenanstalt in großer Anzahl kennen. Dr. Oberholzer hat ihrer 19 aus den Akten von Burghölzli und Wil schon im August 1911 zusammengestellt (Juristisch-psychiatrische Grenzfragen von Bresler), Fälle aus den Jahren 1907—1910, die zur Erwägung und teilweise zur Ausführung der Sterilisation (Durchschneidung der Samen- oder Eileiter) oder Kastration (Entfernung der Geschlechtsdrüsen) geführt haben. Mangels rechtlicher Grundlage wagten es in mehreren Fällen die Chirurgen nicht, den Eingriff auszuführen, da die Gesetze einstweilen nur solche Operationen dem Ermessen der Aerzte anheimstellen, die für die körperliche Heilung nötig erscheinen, nicht aber für die sozialethische Besserung oder Heilung.

Wie schlimme Dinge da vorkommen, sei noch an ein paar Fällen aufgezeigt.

Caroline D., 1893, mit Eltern und Brüdern in einem Zimmer schlafend, kokett, in der Schule ungleich, verführt mit 13 Jahren ihren zwei Jahre ältern Bruder und später andere Burschen von ihren Dienststellungen aus. War zu jung zu Eingriffen. Rettungsheim der Heilsarmee.

Emilie F., 1892, eins von 12 schwachsinnigen Kindern eines Trinkers, störrisch, seit dem 15. Jahr sexuell tätig, will ihren Trieb nicht beherrschen, war schwachbegabt in Spezialklassen und Erziehungsanstalten. Lebenslang zu versorgen?

G. H., 1889, Metzgerlehrling. Vater ein Don Juan und Trinker, Mutter Kupplerin, Bruder homosexuell, onaniert mit drei Jahren, ist mit 7 Jahren potent, verführt seine Schwester und andere Mädchen, begeht mit 15 Jahren Rohheiten. Armenbehörde verlangt 1905 Kastration, die wird abgewiesen vom Psychiater, weil die Entfernung der Geschlechtsdrüsen in diesem Alter Schädigungen nach sich zieht. Sein moralischer und intellektueller Defekt gleicht sich etwas aus, seitdem er aus der Anstalt entwichen, sich physisch „normal“ sexuell betätigt. Er sehe, daß er auf diese alte Weise — Verführung — nicht weiterkomme. Seit 1907 unterstützt er die Eltern. Mindeste Gefahr: Vererbung.

Endlich ein Fall aus Schaffhausen 1911: J. K., ein 24-jähriger Landwirt missbraucht seine auch nicht ganz normale Schwester; trotz psychiatrischer Erkenntnis auf sittlichen Schwachsinn wird er heimgelassen, begeht dasselbe Verbrechen an der andern Schwester. Wird vom Vater als Knecht ins Nachbardorf gestellt, von wo er öfters nach Hause kommt und da übernachtet. (Nach Dr. Oberholzer. Schweiz. Zeitschrift für Strafrecht 1913 1. H.) Genug des Schauderhaften!

Denke man sich, wie viel Verführung nur von diesem Halbdutzend moralisch Schwachsinniger ausgegangen sein muß. Wie manches Mädchen mag da im handgreiflichen oder auch nur augenscheinlichen Überfall den Anstoß zum Ausbruch einer hysterischen Anlage erhalten, wie mancher unschuldige Knabe eine Verletzung des Gemütes, eine vorzeitige geschlechtliche Reizung davongetragen haben. Von Übertragung körperlicher, ansteckender Gifte zu schweigen! Nicht zu verschweigen ist, daß den Richtern nur ein Bruchteil der geschlechtlichen Verbrechen bekannt wird. Einer der Kastrierten gestand nachher dem Arzt, daß kaum ein Zehntel seiner Vergehen ausgekommen sei. Soll man so gefährliche Menschen laufen lassen nach ein paar Monaten oder Jahren Einsperrung? Sie werden im Gefängnis nicht besser. Auch bei magerer Kost, versichert ein gewesener Asylinsaße, habe ihn die Einsamkeit des Gefängnisses geradezu zu Ausschweifungen am eigenen Leibe gereizt. In der Nervenheilanstalt wird der Trieb etwas gemässigt durch geordnete Lebensweise ohne geistige Getränke, durch Arbeit und erzieherischen Einfluss. Aber die Selbstbefleckung wird fortgesetzt, und selbst peinliche Aufsicht kann nicht immer Verleitung von Mitinsaßen oder selbst Wärtern verhüten; in München gelang es einer eingesperrten, mannstollen Lehrerin, sich von einem Anstaltsbewohner befruchten zu lassen. Die gemeinsten Naturen dieser Art kann man ohne viel Mitleid lebenslänglich einsperren; aber viele gibt es, die unter diesem Entzug der Freiheit unsäglich leiden; ich höre immer noch die schauerlichen Flüche eines Mannes, der wegen Knabenschändung mehr als zehn Jahre enger oder weiter eingeschlossen war; wie schwierig sind diese meist mürrischen Gesellen zu behandeln, eine stete Gefahr der Unzufriedenheit unter den Mitinsaßen! Es ist von aussen her und recht oberflächlich geurteilt, wenn man, wie mir einst ein angesehener Handwerksmeister schrieb, die wahrscheinlich lebenslängliche, jedenfalls langjährige Versorgung eines Verbrechers im Irrenhaus als eine ungerechte Milde bezeichnet und ihm das Pfeifchen vergönnt, das er als Anerkennung für willige Arbeit bekommt. Man werde, meinte der biedere Mitbürger des Sträflings, noch dahin kommen, den Insaßen Freudenmädchen zur Verfügung zu stellen. Daß dieser Häftling mehrmals entwich, spricht nicht gerade dafür, daß er den Aufenthalt im Asyl in diesem morgenländischen Lichte ansah. Gerade der etwas freiere Verkehr mit andern, die regelmäßige Arbeit läßt den Wunsch nach Freiheit noch mehr aufkommen als die gewöhnliche Form der Haft; daher wird die feste Einschliessung immer wieder als harte Strafe empfunden. Will man aber alle Gefähr-

lichen und Gefährdeten lebenslang einschließen, so müssen und werden sich die Bauten und Bewahrungskosten noch ganz anders mehren als bisher, und bisher war's gerade genug für die Steuerzahler! Besondere Sorgen bereiten den Armenbehörden, aber nicht nur ihnen, die schwachsinnigen, leichtsinnigen Mädchen, die jedes andere Jahr mit einer Frucht ihres Leibes die Gemeinde beglücken. Und was für Früchtlein sind das! In der Mehrzahl der Fälle sind es schlecht veranlagte, oft epileptische, immer der Familienliebe entbehrende Kinder; wohl seltener stammt von so einer minderwertigen Mutter ein normales Kind ab. Dafür bieten gerade unsere Fälle Beweis genug. Wer etwa noch zweifelt an der Macht der Vererbung (an ihrer Allmacht zweifeln auch wir), der lasse sich im Irrenhaus Kranke zeigen, deren Eltern schon geisteskrank waren. Zu gleicher Zeit sahen wir oft, und oft lange, Mutter und Tochter, Mutter und Sohn, Vater und Kinder in der nämlichen Anstalt. Besonders eindrücklich blieb mir eine Familie, deren Vater in einer andern Anstalt geisteskrank gestorben ist; zwei Söhne und zwei Töchter waren und sind Jahre, z. T. Jahrzehnte lang Insaßen des Irrenhauses. Aber auch außerhalb dieser Mauern ist die Vererbung deutlich. Bekannt gemacht hat Dr. Jörger die Schweizer Familie „Zero"; aus der Verbindung mit einer Vagabundin stammten an Nachkommen 200 moralisch Defekte. Amerikanische Forscher sind einer grossen Anzahl ähnlicher Familien von furchtbarer Fruchtbarkeit nachgegangen: Von einem Verbrecher Inkes gab es unter 1200 Nachkommen 300 Gewohnheitsverbrecher mit 2300 Jahren Armenhaus. 50 Prostituierte, 7 Mörder, 130 andere schwere Verbrecher; allesamt kosteten den Staat in 75 Jahren 5 Millionen Mark (Nach Gruber und Rüdin, Fortpflanzung und Vererbung).

Wollte man die oft unheimlich starke Vermehrung minderwertiger Elemente durch Minderwertige und Schwachsinnige verhüten, so müßte man, wie gesagt, viel schärfere Versorgungsmaßregeln treffen und viele Leute einschließen, die sich noch selber erhalten können.

Was liegt da näher als der Gedanke, solche Gefährdete und Gefährdende unfruchtbar und damit unmittelbar wenigstens unschädlich zu machen? Wir denken dabei zunächst nur an die geschlechtliche Minderwertigkeit, mit der sich freilich zumeist auch andere Minderwertigkeiten, sei's als Ursachen, sei's als Folgen, verbunden zeigen; wir denken dabei aber nicht nur an die Unterdrückung der Fortpflanzung und an Erleichterung der Armenlasten, sondern ebenso sehr an die Freiheit der Betroffenen, ja selbst an sittlich wirkende Befreiung von ihrem Übertrieb.

Der Gedanke an die Unfruchtbarmachung ist auch bei uns nicht so neu; was frühere Zeiten und andere Völker darin geleistet haben, lassen wir beiseite. Schon 1891 hat ein Gemeindebeamter von einer Irrenanstalt verlangt, sie solle der eben wieder eingebrachten Schwachsinnigen, die der Gemeinde schon ein halbes Dutzend unehelicher schwachsinniger Kinder aufgehalst hatte, „das Münz nehmen". Damals wurde solches Ansinnen rundweg abgewiesen; heute erwägt man es überall, und hier und dort wagt man diesen Raub an der Fruchtbarkeit. Ob mit Recht? *Die Not des gefährlichen Triebes ist da, und ist furchtbar groß; folgt aus ihr unausweichlich die Notwendigkeit der Unfruchtbarmachung?*

II. Die ethisch grundsätzliche Frage.

Der gute Zweck, der mit dem Unfruchtbarmachen verfolgt wird, ist nach dem Bisherigen Verhütung, wenn möglich Hebung geschlechtlich-sittlicher Minderwertigkeiten mit deren innern und äußern Nöten für den Einzelnen und für die Gesellschaft, für das jetzige und das kommende Geschlecht, also Veredlung der Personen zu Persönlichkeiten und der Art zu gesunden Völkern. Der Doppelzweck ist ohne Zweifel gut. Ist's auch das Mittel? Ein guter Zweck heiligt nur ein Mittel, das zu heiligen ist. (Leichter käme darüber der Jesuit Busenbaum hinweg, der sexuelle und andere Vergehen entschuldigt mit dem Satze: „Ist der Zweck erlaubt, so sind es auch die Mittel", Medulla theologica moralis, 1653, S. 320). Unsere nächste Aufmerksamkeit gilt daher der Frage, ob Unfruchtbarmachung sich vor einem christlichen Gewissen als statthaftes Mittel rechtfertige. Danach müssen wir die Erfahrung befragen, ob nach den bisherigen Versuchen wirklich die Unfruchtbarmachung die persönlich-sittliche Freiheit befördere? Beidemal wird besonderes Augenmerk auf die allfälligen Schäden dieser Eingriffe zu richten sein. Sodann, ob sie geeignet sei, das Volksleben sittlich zu heben. Zuletzt fassen wir unsere Untersuchungsergebnisse in praktische Vorschläge.

Also vorerst *die grundsätzliche Frage.* — Der Arzt nimmt die trüb und hart gewordene Linse heraus und ersetzt sie durch eine gläserne helle. Er darf die gesunde Linse (trüben und) aus ihrer Kapsel löffeln, um den Bildpunkt der Strahlenbrechung einige Millimeter nach hinten — auf die Netzhaut — fallen zu machen. Er darf ferner ohne Zweifel erkrankte Organe, auch erkrankte Geschlechtsteile entfernen, um von Schmerzen zu heilen, auch wenn sie nicht das Leben gefährden; also körperliche Verstümmelung wegen Untauglichkeit der entfernten Glieder ist gestattet.

Geht das an bei Organen, die zwar nicht krankhaft sind, aber durch ihre Absonderung zu geistleiblichen Erregungen reizen, denen der Wille nicht gewachsen ist? Sollte man da nicht viel mehr die Begierde wegnehmen mit ihren Vorstellungen der Lust, den schwachen *Willen* ersetzen durch einen starken? Ja, wenn das in jedem Fall zu machen wäre! Einer der Behandelten gestand mir, wie innig er gefleht habe zu tausend Malen, mit allen Gebeten, die er gekannt habe, Gott möge ihm von seinem Laster helfen, er wolle ja nichts Besonderes für sich, nur daß er gut und gesittet werde; aber Gott habe ihn nicht von dem furchtbaren Drang befreit, gegen den kein Beten, kein Denken, kein Wollen aufkommen konnte, dessen Befriedigung ihm auch nicht eigentliche Lust, nur augenblickliche Befreiung von Angst und Unruhe und eine große Zahl gerichtlicher Bestrafungen eingebracht habe. Jetzt, sieben Jahre wie auch gleich nach der Spitalbehandlung, sei er ganz frei, fühle weder Verlangen noch Verlust.

Wenn es statthaft ist, zur Besserung oder Rettung des leiblichen Lebens ein Organ zu entfernen, ganz oder teilweise, sollte das nicht auch gleicherweise statthaft sein zur Rettung oder Besserung des geistig-sittlichen Lebens?

Wenn die verdorbene Naturanlage mächtiger ist als der bessere Wille des Einzelnen, wenn schlechte Erziehung sie noch gefördert hat, so daß der Geist zu keiner ziel- und wegsichern Arbeit gelangen kann, kann da die gewollte „Verstümmelung" nicht vielmehr angesehen werden als Anfang einer Entwicklung eines Wachstums des bis dahin verkürzten Teiles? Gibt diese „Entwürdigung" nicht vielmehr die Möglichkeit zur Wiederherstellung der Menschenwürde des Unglücklichen, der sonst jahrzehnte lang der Würde der Freiheit beraubt werden müßte? Was gehört notwendiger zur Menschenwürde, die Fortpflanzungsfähigkeit, die der Überreizte ohnehin als Not, nicht als Würde empfindet, oder die Freiheit und Selbständigkeit? Und wenn dann trotz seiner Freiheit keine Gefährdung Unschuldiger und keine Vererbung seiner minderwertigen Naturanlage zu befürchten ist, ist das nicht zugleich eine wünschenswerte Verhinderung der Artverschlechterung? Dauernd eingesperrt werden solche Minderwertige erst, nachdem sie großen Schaden angerichtet haben; die Unfruchtbarmachung kann früher eingreifen. So kann dadurch auch die Sittlichkeit des Volkes gehoben oder doch ein Sinken in dieser Richtung verlangsamt werden. Auch für den Volkskörper gilt: Die Unschädlichmachung gefährlicher Glieder ist ein rechtmäßiges Mittel für einen guten Zweck.

Zum gleichen Ergebnis führt mich die religiöse Betrachtung der Frage, die schon bei der sittlichen gestreift worden ist, was man bei der engen Verbindung von Religion und Sittlichkeit im Christentum nicht wohl vermeiden kann. Es ist bekannt, daß schwärmerische Morgenländer sich zu Ehren der Gottheit geschlechtlos machten; die russische Sekte der Skopzen übt diese Aufopferung jetzt noch in zwei Graden; der zweite Grad, die „Bluttaufe", soll jede geschlechtliche Regung töten, jede Berührung, auch Verheirateter, unmöglich machen. Ihnen gegenüber stehen sicher die freiwilligen Ehelosen der katholischen Kirche auf höherer Stufe, auf noch höherer aber die Eheleute, gleichviel welchen Bekenntnisses, die aus diesen oder jenen höhern Rücksichten ihren Geschlechtstrieb streng bewachen, ohne die Möglichkeit der Fortpflanzung künstlich aufzuheben, und ohne seelisch kalt zu werden gegen die Nächstverbundenen. Der heroische Christ kann dieses Opfer bringen; es wird ihm die dankbare Hingabe an Gott nicht schmälern; im Gegenteil; er wird sich dessen auch nicht rühmen; es ist *sein* Weg, der Weg des glücklich Veranlagten und gut Erzogenen; nicht aber Jedermanns Weg. Sollte es nun unter den Schwachen nicht solche geben, die durch Wegnahme des sie reizenden Organes frei werden könnten zu besserem Leben? Wir können aus Beobachtung sagen: ja. Es werden immerhin seltenere Fälle bleiben, Homosexuelle, Neurastheniker und ähnliche bemitleidenswerte Überreizbare auf dem Grenzgebiet von Gesundheit und Krankheit. Für sie kann dieser Gang auf den Operationstisch geradezu ein Gang zu Gott sein.

In den meisten Fällen freilich, z. B. bei Schwachsinnigen, ist dieser innere Aufflug nicht zu erwarten. Aber dafür ein ob auch kleiner langsamer Aufstieg der ganzen Art. Wenn Religion das ist, was Bonus von ihr sagt — und sie ist das, wenngleich nicht nur das — nämlich ein Sichhineinstellen in den Richtungstrieb („Tendenz") der Schöpfung, so kommt die künstliche Unfruchtbarmachung sicher dem Willen der Schöpfung entgegen, *die das Entartete im Lauf der Generationen aussterben läßt.* In unserm Fall beschleunigt der Mensch dieses natürliche Absterben des Entarteten, während er in andern Fällen die Vermehrung der Gutgearteten durch operative Entfernung zufälliger Hindernisse der Fruchtbarkeit möglich macht. Wer wagt zu sagen, dies letztere liege nicht im Willen des Welterhalters? Dann aber kann auch das Erstere nicht widergöttlich sein.

Ist's nicht gerade das, was der Mensch mit dem reinsten Lebensgefühl und stärksten Entwicklungsdrang, was unser Meister des wahren Lebens so bildkräftig ausgesprochen hat: Wenn dich

deine rechte Hand ärgert, so haue sie ab, es ist dir besser, du gehest als ein Krüppel ins ewige Leben, als du fahrest mit allen Gliedern in die Hölle. Wir nehmen uns aus unserm Verständnis des Erlösungswillens das Recht, dieses Meisterwort für die äußersten, hoffnungslosen Fälle von Belastung buchstäblich auf das Glied anzuwenden, das freilich die meisten Menschen mehr ärgert als Auge oder Hand, das aber für den einzelnen viel weniger nötig ist, als die rechte Hand, gleichviel ob Jesus jenes andere Wort, von den Verschnittenen, buchstäblich oder in übertragenem Sinne der Ehelosigkeit gemeint hat; Origenes nahm es in seiner Jugend bekanntlich wörtlich, trotz seiner sonstigen Vorliebe zur allegorischen Auslegung.

Grundsätzlich halten wir also dafür, daß Unfruchtbarmachung vom sittlich-religiösen Urteil nicht zu verbieten ist, ja unter Umständen geboten sein kann. Selbstverständlich ist die Zustimmung des Kranken erforderlich, wenn seine sittliche Gesundung erreicht werden soll. Ob die Gesellschaft das Recht habe, einen Urteilsunfähigen unfruchtbar zu machen, werden wir im Zusammenhang der sozialen Folgen nebenbei überdenken; grundsätzlich steht u. E. nichts dagegen, einem Menschen, der nicht mehr oder noch nicht Mensch ist und es nie werden kann, die Fähigkeit zu nehmen, Unmenschen hervorzubringen. Wer da nicht hat, dem wird genommen, was er hat! Es frägt sich nur, ob dieses Recht nicht anderem ungewolltem Unrecht ruft. Das muß wenn möglich durch die Erfahrung festgestellt werden. (Schluss folgt.)

Zur Zürcher Bibelübersetzung.

Die 4. Bitte im Unservater.

Von *A. Kappeler*, a. Pfr.

Die Neuübersetzung der 4. Bitte im Unservater Matth. 6, 11: „unser Brot für morgen gib uns heute“ und der entsprechenden bei Luk, 11,3; „unser Brot für morgen gib uns täglich“ ist in einem längern Artikel dieser Zeitschrift 1913 S. 204–220 von einem Mitglied der mit dieser Arbeit betrauten Kommission, Prof. Dr. Schmiedel, verteidigt und in einem bald nachher am gleichen Ort S. 276–285 erschienenen Aufsatz von Pfr. Dr. Bolliger bestritten worden. Die Differenzen, die sich auf das so schwierige Wort ἐπιούσιος beziehen, sind noch lange nicht ausgeglichen, und da schon die alte Kirche, besonders aber die mit neuen Hülfs-

mitteln ausgestattete moderne Exegese und die an die „Proben aus der Zürcher Bibel“ sich anschliessende Diskussion alles Mögliche und Unmögliche zur Erklärung dieses Ausdrucks beigebracht haben, so scheinen weitere Verhandlungen ziemlich aussichts- und nutzlos. Dennoch möchte ich mir erlauben, unter Aufstellung einiger neuer Gesichtspunkte und Anführung nur weniger Autoritäten das Thema auch meinerseits zur Sprache zu bringen.

Schon seit der Itala und Vulgata (2. und 4. Jahrh.), dann wieder seit Luther und in den meisten modernen Übersetzungen ist ἐπιούσιος mit „täglich“ übersetzt worden, und man hat unter dem täglichen Brot die für jeden, zunächst für den laufenden, dann für die folgenden Tage nötige Nahrung verstanden. Täglich ist nicht nur das, was sich jeden Tag wiederholt, sondern auch, was durch die Frist eines Tages bedingt ist, ein bestimmtes Quantum ausmacht. Dafür kann ich für heute, wie für jeden andern Tag bitten. Eine wörtliche Übersetzung ist das auf keinen Fall, es gibt genug Ausdrücke im Griechischen für den Begriff „täglich“ ἐφήμερος, ἡμερινός etc. So haben denn neuere Übersetzer unser Wort durch „notwendig“ (Weizsäcker) „was wir bedürfen“ (Stage) und ähnlich gegeben. Nach der Revision soll man nicht mehr für das Brot des laufenden, sondern nur noch für das des folgenden Tages bitten, und der Unterschied ist nur der, daß man nach Matthäus das Brod für morgen dezidiert schon heute verlangt, wo man's noch nicht braucht, während das nach Lukas weniger ausdrücklich betont wird. Daß eine solche Deutung auffallen mußte, ist begreiflich. Obgleich schon mehrfach seit dem 17. Jahrhundert vorgeschlagen, hat sie noch in keine offizielle Bibelübersetzung Eingang gefunden. Bernh. Weiß bemerkt gewiß mit Recht in seinem Matthäuskommentar 1876 S. 185: „so bleibt es doch immer wunderlich zu bitten, daß Gott heute gerade das Brot für morgen geben solle.“ Und Bolliger bemerkt drastisch, aber nicht ohne Grund a. a. O. S. 278: „Goethe hat einst gesagt: Das Unservater ist ein schön Gebet, es dient und hilft in allen Nöten. Von nun an muß es heißen: Das Unservater war ein schön Gebet. Es diente und half in allen Nöten. Wir haben kein Gebet mehr für die schwerste Not, die Plage des heutigen Tages.“ Freilich findet dem gegenüber das Grimm'sche Lexikon zum N. T. (vergl. den Artikel ἐπιούσιος), daß sich gerade in der Bitte für morgen ein fromm zufriedener Sinn kundgebe, und Schmiedel meint a. a. O. S. 218, daß mancher Erwachsene der ängstlichen Sorge verfallen würde, wenn ihm nur um Brot für heute zu bitten gestattet wäre. Aber es ist sehr zu fürchten, daß, wenn die Bitte für heute die Sorge nicht zu verscheuchen oder fern zu halten vermag, auch

die Bitte für morgen sich nicht als untrüglicher Sorgenbrecher bewähre.

Treten wir auf die Sache selbst, auf die Bedeutung des schwierigen Wortes ἐπιούσιος ein. Es kann kein Zweifel sein: philologisch unanfechtbar ist nur die Ableitung von ἐπιέναι, örtlich und zeitlich herzugehn, herannahen, davon ἡ ἐπιοῦσα sc. ἡμέρα, der kommende, folgende Tag, wie der Ausdruck Apgsch 16, 11. 20, 15. 21, 18, mit beigefügtem Tag 7, 26, und beigefügter Nacht 23, 11 und zwar im N. T. nur in ihr erscheint. Die Zweifel von Bolliger, daß von dem Partic. fem. ἐπιοῦσα ein Adjektiv sich ableiten lasse, sind unbegründet. Genau die gleiche Bildung findet sich schon bei Grimm a. a. O. in dem Adjektivum ἐθελούσιος, freiwillig, bei Xenophon und Andern von dem Particip ἐθέλουσα, auch das εἰκούσιος von εἰκοῦσα (ebenda) ist eine ähnliche Bildung. Wir könnten also das ἄρτος ἐπιούσιος wie die neue Zürcher Übersetzung mit „Brot für morgen = für den folgenden Tag“ geben. Dennoch übersetzen wir anders.

Um noch besser in den Sinn des Unservaters einzudringen, müssen wir den Wortlaut und Zusammenhang der beiden Stellen, an welchen es uns überliefert ist – Lukas 11 und Matthäus 6 — näher ins Auge fassen. Die Fassung bei letzterm ist bekanntlich die längere 1) durch die erweiterte Anrede „unser Vater in den Himmeln“, während Lukas mit einem einfachen „Vater“ beginnt, 2) dadurch, daß sie sechs oder sieben Bitten enthält, während Lukas sich an fünfen genügen läßt. Die Bitte um das Brot steht beide Male in der Mitte. Wenn wir weiter fragen, welche Redaktion die frühere sei, so können wir auch das Verhältnis der beiden Evangelien nicht außer Acht lassen. Die Forschung ist bekanntlich in dieser Hinsicht zu einem abschliessenden Resultat immer nicht gekommen. Während wohl die meisten Ausleger Lukas für den spätesten Synoptiker erklären, muß ich an dessen Priorität vor Matthäus festhalten, kann aber natürlich an dieser Stelle diese Ansicht nicht begründen. Daraus folgt, daß mir der ein abgeschlossenes Ganzes bietende Wortlaut bei Lukas der frühere zu sein scheint, der bei Matthäus durch eine längere Anrede und zwei weniger wesentliche Bitten ergänzt wird. So halte ich auch das καθ' ἡμέραν für ursprünglicher als das σήμερον bei Matthäus.

Besonders wichtig ist nun die Einleitung bei Luk. 11, 1. Einer der Jünger bittet im Namen der Übrigen den Herrn, er möchte sie beten lehren, wie auch Johannes der Täufer seine Jünger gelehrt habe. Was Johannes diese gelehrt hat, ist uns unbekannt. Wir können aber schließen, daß es sich um ein Gebet

handelte, das sie als den Ausdruck ihres Glaubens in ihren Versammlungen beteten. Im Unterschied von der Gebetsanweisung des frühesten Synoptikers, Marc. 11, 22–25, die mehr nur dem einzelnen gegolten zu haben scheint, haben wir in Lukas 11, 1 ff. eine für den gemeinsamen Gottesdienst bestimmte Formel, ein Kultgebet (vergl. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905 S. 87). Die Zusammenkünfte und gemeinsamen Gebete der Christen fanden aber, soviel wir wissen, am Morgen und Abend statt, schon in Jerusalem früh im Tempel Apgsch 5, 21 und bei den Abendmahlzeiten in den Häusern 2, 42. 20, 7, ähnlich in Korinth in Verbindung mit Hauptmahlzeit und Abendmahl oder nur mit dem letztern 1. Korinth. 11, 21 f., weiterhin bei den bis ins vierte Jahrhundert von den meisten Autoren bezeugten Agapen, dann bei den Morgenversammlungen (ante lucem) und den gemeinsamen Mahlzeiten am Abend, von welchen Plinius ad Trajanum 96, 7 berichtet, und die wohl nicht nur in Bithynien stattgefunden haben werden. Auch Tertullian de orat. 25 spricht von legitimae orationes quae debentur ingressu lucis et noctis, doch ist nicht deutlich, ob an Versammlungs- oder Privatgebete gedacht ist. Da wird das ἐπιούσιος, sofern es gebetet wurde, nicht einfach nur vom folgenden Tag verstanden worden sein, sondern dem eigentlichen Wortlaut gemäß ἐπιέναι = herankommen vom *kommenden Tag*,[1]) also am Morgen vom anbrechenden, am abend vom beginnenden Tag, da ja nach antiker Anschauung der Tagesanfang auf den Abend fällt. Daß um das Brod, das man an einem Tage bedarf, am Beginn desselben gefleht werde, ist gewiß am Platz und natürlich, während die Bitte um die nötige Nahrung auf den folgenden Tag, auf morgen, ohne Rücksicht auf den Zeitpunkt des Gebets, während der laufende Tag vielleicht erst begonnen hat oder noch lange nicht zu Ende ist, auffallend und gesucht ist und anerkanntesten Exegeten nicht einleuchten will. Im hier vertretenen Sinn scheint auch Heinr. Holtzmann das ἐπιούσιος verstanden zu haben, indem er nach englischem Vorgang (vergl. Chase, the Lord's Prayer 1891, S. 42 ff.) im Handkommentar zum N. T. Synoptiker III 1891 S. 364 bemerkt: „Mindestens etwas pedantisch würde bei der Ableitung von ἐπιέναι die Bitte lauten: Gib mir jeden Tag Brot für den morgigen Tag. Höchstens ließe solches sich verstehen unter der Voraussetzung, daß die griechische Redaktion den Gebrauch des Gebets wie als Morgengebet (für den kommenden Tag), so als Abendgebet (für den kommenden Morgen) in Aussicht nehme."

[1]) Auch die so sorgfältig revidierte englische Bibel gibt das ἐπιούσιος = for the coming day.

Schon oben gingen wir davon aus, daß sich das ἐπιούσιος zuerst bei Luk. 11 findet, dem der Ausdruck ἡ ἐπιοῦσα geläufig war und dem das davon abgeleitete ἐπιούσιος sympathisch sein mochte. Weiter noch führt uns die bezügliche merkwürdige Notiz bei Origenes, des hervorragendsten Theologen des 3. Jahrh., der in Alexandrien und Palästina zu Hause war, und dem die grössten Bibliotheken zur Verfügung standen († 254), der in einer seiner spätern Schriften de orat. c. 27 mitteilt, daß das Wort ἐπιούσιος bei keinem Hellenen vorkomme, weder von Gelehrten erwähnt werde, noch im Sprachgebrauch der Ungelehrten sich finde, sondern von den Evangelisten gebildet zu sein scheine. Ist das wohl richtig? Es will dies nicht recht stimmen zu der so schwierigen und so viel umstrittenen Quellenfrage der Synoptiker, und auch Schmiedel, der ein eifriger Anhänger von einem Urmarkus und von Urlogia und allerlei Nebenquellen ist, die die Worte und Taten Jesu mehr oder weniger treu den Evangelisten überliefert hatten, stellt a. a. O. S. 209 f. und 213 die Behauptung auf, daß das Unservater schon Jahrzehnte lang vor Matthäus und Lukas aramäisch und griechisch in den christlichen Gemeinden gebetet wurde und folglich auch die beiden Evangelisten das ἐπιούσιος aus alter Überlieferung übernommen hätten. Da ist nun ebenso dunkel, wie alle diese Ur- und Quellenschriften schon zirka 100 Jahre nach Abfassung des letzten Synoptikers spurlos verschwunden sein konnten, wie andrerseits kein Grund vorhanden ist, den Angaben des großen Gelehrten hinsichtlich des Vorkommens des ἐπιούσιος zu mißtrauen. Sollte er etwa gar recht haben mit der Vermutung, es sei eine Bildung des Evangelisten, wie ich meine, des Lukas? Als natürliche Folge würde sich dann ergeben, daß das Unservater, wenigstens in der Gestalt, in der wir es besitzen und in der es so grosse Bedeutung für die gesamte Christenheit bis auf den heutigen Tag behalten hat, nicht aus dem Munde Jesu stammt, wohl aber aus seinem religiösen Bewußtsein, dessen getreuester und zugleich schlichtester Ausdruck es ist. Wir setzen dabei weniger Wert auf das von Wellhausen hervorgehobene Moment, daß es als Kultgebet überliefert erst existieren konnte, als Gemeinden bestanden, denn Gemeinden hat es schon lange vor Lukas gegeben, der nach seinen eigenen Angaben Luk. 1, 1—4, in der dritten christlichen Generation gegen Ende des 1. Jahrhunderts geschrieben hat, als vielmehr auf den Umstand, daß keine Spur vom Unservater, das die hervorragendsten Kirchenlehrer der spätern Zeit so vielfach beschäftigt hat, weder bei Paulus sich findet, der doch 1. Korinth. 11 ff. so ausführlich von den gottesdienstlichen Versammlungen der Korinther gehandelt hat, noch in der Apokalypse, die feierliche

Gebete liebt, noch endlich bei dem anerkannt frühesten Synoptiker, Markus, der 11, 23—25 auch eine Gebetsanweisung, aber eine weniger verständliche und ansprechende, gegeben hat. Auch die so zahlreichen Papyrusfunde, die mehrfach als Jesu-Worte bezeichnete Sprüche bieten, bringen unsrer Frage keine Förderung. So bleiben wir bei der Tatsache stehen, daß das ἐπιούσιος zuerst bei Lukas erscheint, und übersetzen Luk. 11, 3 mit: „unser Brot für den kommenden Tag gib uns täglich".

Der weitere Fortgang im Gebrauch des Unservaters war nun der, daß es in erweiterter Form aus einem Kultgebet zu einem Privatgebet und immer häufiger gebetet wurde. Das erstere geschah schon bei Matthäus, wie wir daraus sehen, daß er in seiner ausführlichen Gebetsanweisung 6, 5—15 das Beten im Kämmerlein und bei verschlossener Türe empfiehlt V. 6, und dann das Unservater V. 9 mit der einfachen Aufforderung einführt: „Also sollt ihr beten." Ein häufiger und zugleich regelmäßiger Gebrauch des Gebets wird uns in der Didache der 12 Apostel 8,3 bezeugt: „Dreimal des Tages sollt ihr also beten," nämlich das vorangehende Unservater in der Redaktion des Matthäus mit einer noch kürzeren Lobpreisung am Schluß. Wenn ich nun Matthäus in das 1. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts und die Didache an den Anfang der Dreißigerjahre verlege, so scheint für einen häufigern Gebrauch schon für erstern noch wenig bewiesen. Aber es ist nicht zu vergessen, daß die Didache für „eine Kompilation resp. Kodifikation überlieferter Regeln und Anweisungen" (vergl. Harnack, Chronologie d. altchristl. Lit. 1897, S. 428) zu halten ist und daß das dreimalige Beten weit über die Zeit Barkochba's hinaufreichen wird. Ob dabei die 3te, 6te oder 9te Stunde, die jüdischen Gebetszeiten, gemeint seien oder der Morgen, Mittag und Abend, ist unsicher, wahrscheinlich das letztere (vergl. Harnack, Die Lehre der 12 Apostel 1886 S. 27 f. in Text und Untersuchungen II). Jedenfalls ist das Unservater seit Matthäus häufiger und wohl auch in Mitte des Tages gebetet worden, und so konnte das ἐπιούσιος sich nicht mehr nur auf den am Morgen anbrechenden und am Abend anfangenden Tag, sondern mußte sich auf den folgenden Tag beziehen. Auch schien es, wenn in Mitte des Tages für das nötige Brod gebetet wurde, näher zu liegen, eher als für den folgenden, für den laufenden Tag zu bitten. Darum die Aenderung σήμερον Matth. 6, 11 für καθ' ἡμέραν. Damit trat aber erst recht ein, was z. B. Weiß eine wunderliche Bitte nannte, daß Gott heute gerade das Brot für morgen geben solle, und was H. Holtzmann als mindestens pedantisch erklärte. So hat denn, wie ich meine, schon Matthäus dem seltenen Worte ἐπιούσιος, das

er vielleicht gerade wegen seiner Seltenheit nicht lassen wollte, dessen Bedeutung sich aber noch wenig fixiert hatte, einen neuen Sinn untergelegt, der der neuen Verwendung des Gebets entsprach.

Wie der Prozeß im Bewußtsein des Evangelisten sich vollzog, wissen wir natürlich mit Sicherheit nicht, da uns nirgends darüber Kunde gegeben ist. Aber aus den vorhandenen Prämissen können wir es uns vorstellen. Es mußte ein neuer Begriff gefunden werden, der in den Zusammenhang paßte, und eine Ableitung, die als wahrscheinlich erscheinen konnte. Wenn von Brot für den kommenden Tag oder für heute die Rede ist, so ist das das Brot, das uns an einem bestimmten Tag gegeben wird. Aber es ist auch, wie wir schon früher sahen, das für den Tag nötige, ausreichende Brot. Diese Bedeutung des „ausreichenden", „genügenden" drängte sich von selbst auf, wenn die frühere nicht mehr passen wollte. Aber auch eine Ableitung war leicht zu finden bei diesem Wort, das aus *ἐπὶ* und *ἰέναι* zusammengesetzt ist, welch' letzteres in den verschiedenen Formeln so große Ähnlichkeit mit *εἶναι* hat, welche beide begrifflich so weit umspannend und im Gebrauch so häufig sind. Dazu kommt noch, daß die Etymologie bei den Griechen, wie sehr sie auch bei der Wortbildung von einem feinen Sprachgefühl geleitet wurden, von Heraklit und Plato an bis auf die alexandrinischen Sprachgelehrten Aristophanes und Aristarch in den Kinderschuhen stecken blieb, daß der Sinn ganz auf die Sache gerichtet war und der im voraus festgestellte Begriff meist auf Grund eines Gleichklanges in das zu erklärende Wort gelegt wurde (vergl. Georg Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie V 1879 S. 3 ff.). Um der Ableitung, die dem Matthäus vorgeschwebt haben mag, auf die Spur zu kommen, lassen wir uns am besten von Origenes leiten, der nicht viel länger als ein Jahrhundert nach dem Evangelisten ausführlich von unserm Wort gehandelt hat. Er kennt die Ableitung von *ἐπιέναι*. De orat. 27 lesen wir: „Man wird sagen, das *ἐπιούσιος* sei gebildet von *ἐπιέναι*, so daß uns befohlen wird, um das für die Zukunft erforderliche Brot zu bitten, daß Gott vorgreifend es uns jetzt schon schenke, so daß, was uns morgen gegeben werden sollte, uns heute gegeben werde." Origenes selbst aber zieht die Ableitung von dem vieldeutigen *οὐσία* vor und erklärt das *ἄρτος ἐπιούσιος* als *τὸν ἄρτον εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον*, was Redepenning (Origenes II, Seite 51, 1846) übersetzt: „Das in unsere Natur aufnehmbare Brot". Noch besser ist die Übertragung, die sich in Thalhofers Bibliothek der Kirchenväter, Origenes I. S. 161 Anm. findet: „Das Brot, welches zur Wesenheit, zum Sein und Leben gehört." Dabei ist allerdings die von Schmiedel a. a. O.

S. 210 f. hervorgehobene Schwierigkeit, daß der Ausdruck *οὐσία* gewöhnlich im philosophischen Sinn gebraucht wird, wie auch Origenes an unserer Stelle an das geistige Brot denkt im Anschluß an Joh. 6, wo Christus das Brot des Lebens heißt, während bei Matthäus wie bei Lukas an die Stillung der leiblichen Bedürfnisse, an gewöhnliches Brot gedacht ist. Aber neben diesem vorwiegend tropischen Gebrauch kann, wie auch Bolliger (a. a. O. S. 281) ausführt, der gewöhnliche recht wohl bestehen. Origenes redet selbst am gleichen Ort (de orat. 27) vom leiblichen Brot, das in die *οὐσία* des Leibes eingehe, wie das lebendige Brot in den Sinn und die Seele. Also bezeichnet bei ihm die *οὐσία* das leibliche und geistige Wesen und Dasein des Menschen und während Origenes hauptsächlich an letzteres dachte, konnte Matthäus in Anlehnung an Lukas ganz wohl das erstere im Sinn haben und unter dem *ἄρτος ἐπιούσιος* das zum irdischen Dasein nötige oder genügende Brot verstehen. Ob das Wort *περιούσιος* vorzüglich, ausnehmend, reich, in LXX Exodus 19, 5 und oft mit *λαός* verbunden, das bei der Bildung von *ἐπιούσιος* sicher nicht maßgebend war (gegen Bolliger a. a. O. Seite 281 ff.), das aber Origenes bei seiner Erklärung des *ἐπιούσιος* mit diesem in etwas unklarer Weise in Parallele setzt, auch schon dem Matthäus bei seiner Umdeutung vorschwebte, ist schwer zu entscheiden. Möglich ist es, aber sichere Anzeichen finden sich nicht. Was Matthäus angebahnt hat, die Umwandlung von etwas, was in der Zukunft liegt, in etwas, was nötig und genügend ist, ist bei Origenes vollzogen und begründet und später fast völlig beibehalten worden. Man könnte versucht sein, sich auf die ältesten Übersetzungen zu berufen, von welchen die syrische und die Itala, beide in ihren ältesten Formen (leider fehlt von Syrus Sin. Matth. 6, 10 bis 8, 3) noch vor Origenes fallen dürften, und die beide den Begriff des Künftigen verlassen und die syrische den des Fortwährenden oder Notwendigen, die lateinische den des Täglichen, das das für jeden Tag Genügende in sich schließt, akzeptiert haben. Doch hält die in diesem Gebiet herrschende Unsicherheit von weitern Schlüssen ab. Ähnlich verhält es sich mit dem in wenigen Fragmenten vorhandenen Hebräerevangelium, von welchem Hieronymus, Commentar. in Matth. 6, 11 (VII, S. 34) berichtet, daß es mahar bietet, „was crastinum heißt, so daß der Sinn ist: unser morgendes d. h. künftiges Brot gib uns heute.“ Hiebei fällt auf, daß Hieronymus eine Erklärung des crastinum = auf morgen, das ihm ungewohnt war, für nötig hielt. Ist es unwahrscheinlich, daß dies Evangelium, das wenigstens sicher bezeugt ist, eine Quellenschrift für Lukas und Matthäus war, wie noch Handmann, Hebräer-

evangelium 1888 wollte, sondern ist es erst nach diesen entstanden, so hat es sich eben einfach an die ursprüngliche Bedeutung des ἐπιούσιος angeschlossen, vielleicht aus dem Grund, weil das Unservater bei den Judenchristen in Peräa und Syrien länger als anderswo als Kultgebet gebraucht wurde.

Es bleibt noch übrig, den Matth. 6, 3 stehenden Spruch näher ins Auge zu fassen: „Sorget nicht für morgen, denn der morgende Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug an seiner Plage.“ Gewiß wäre der Schluß unberechtigt, daß in dem Verbot, für morgen zu sorgen, auch ein direktes Verbot, für morgen zu beten, begriffen sei. Beten und Sorgen kommen zwar aus der gleichen Wurzel, aber sie sind verschiedene Äusserungen des innern Menschen, die einander aufheben. Die Sorge hält vom Gebet ab, und das Gebet verscheucht die Sorge. Aber es fällt nun auf, daß Matthäus und nur er allein diesen Zusatz hat, diese ausdrückliche Mahnung, nicht für *morgen* zu sorgen, zu einem Abschnitt hinzufügt, der bei ihm fast gleich lautet, wie bei Lukas, Warnung vor Sorge, weil der himmlische Vater alles weiß und für alles sorgt, Matth. 6, 25—38 = Lukas 12, 22—31. Wenn der erste Evangelist 6,11 für das Brot für den kommenden Tag beten lehrte, so könnte man denken, er hielte die Sorge für morgen durch das Gebet für überwunden, wie Lukas. Schien es ihm aber doch nötig zu sein, aus irgend einem von ihm nicht ausdrücklich erwähnten Grund vor der Sorge für morgen zu warnen, so war zu erwarten, daß er auf das Unservater hinwies als auf das beste Mittel, sie zu bekämpfen. Von all dem keine Spur. Als ob noch gar nicht an die Zukunft gedacht worden wäre, sucht er die Sorge für morgen durch die verständige Überlegung zurückzudrängen, daß ein jeder Tag seine eigene Sorge habe, daß man sich also nur eine doppelte Last auflade, wenn man an die Zukunft denke. Die nächste Sorge aber, die für den jeweiligen Tag, war hinlänglich beseitigt durch die Bitte: „unser nötiges oder genügendes Brot gib uns heute.“ So dürfte in Matth. 6, 34 wenigstens ein indirekter Beweis liegen für die von mir angenommene Deutung des ἐπιούσιος bei Matthäus.

Um das Resultat zum Schluß zusammenzufassen. Das Wort ἐπιούσιος ist von ἡ ἐπιοῦσα sc. ἡμέρα abzuleiten und bedeutet bei Lukas „für den kommenden Tag“, in dem ursprünglich als Kultgebet morgends und abends bei den Versammlungen der Christen gebrauchten Unservater. Bei Matthäus das hauptsächlichste Privatgebet geworden und öfters auch im Laufe des Tages gebetet (Didache 3 mal, Tertullian 5 mal täglich), hat es die Bedeutung „nötig“, „genügend“ empfangen, die dann in alte Über-

setzungen eindrang und auch auf Lukas ausgedehnt wurde. Dafür sprechen

1. Die verschiedenen Einleitungen bei den Evangelisten;
2. die Änderungen des *καθ' ἡμέραν* in *σήμερον*, wodurch bei der frühern Bedeutung des *ἐπιούσιος* eine ungeschickte, fast unfromme Forderung an Gott gestellt würde;
3. der Spruch Matth. 6, 34, der, weil bei Matthäus nicht mehr für die Zukunft, sondern für heute gebetet wird, der nun drohenden Sorge für morgen vorbeugen soll.

Die Ableitung von *ἐπεῖναι*, deren Schwierigkeiten so vielfach Theologen und Philologen in Anspruch nahmen, ohne zu einem überzeugenden Resultat zu führen, fallen damit weg, oder, genauer ausgedrückt, werden dem antiken Schriftsteller zugeschoben, der von Etymologie kaum eine Ahnung hatte und in das Wort hineinlegte, was ihm gerade paßte.

So wären wir nun gezwungen, das *ἐπιούσιος* verschieden zu übersetzen, bei Lukas mit „für den kommenden Tag", bei Matthäus mit „nötig", oder „genügend". „Täglich" ist schon weniger genau. Da aber unter dem täglichen Brot das für jeden Tag nötige Brot zu verstehen ist, so dürfte auch diese Übersetzung, die uns fast überall begegnet, vom Richtigen nicht allzu weit abliegen.

Ist diese doppelte Übersetzung ein Übelstand? Bei Schmiedel a. a. O. S. 206 erfahren wir, daß die sogenannte Schweizerische oder Berner Übersetzung von 1893 das *ἐπιούσιος* bei Lukas mit „notwendig" und bei Matthäus mit „täglich" übersetzt, und daß diese Inkonsequenz, die in Leichtfertigkeit oder Berechnung ihren Ursprung hatte, nicht am wenigsten sie so ruhmlos ins Grab sinken ließ — fügen wir hinzu, wenigstens in Zürich, wo man auf die so lang gepflegte und immer wieder erneuerte eigene Übersetzung unter keinen Umständen verzichtet hätte. Es wäre gewiß besser gewesen, die damaligen Übersetzer hätten diese zwiefache Wiedergabe in einer Note begründet, anstatt sie nur in den Text zu setzen. Aber, ob der Fehler gar so groß war und jene Übersetzung schon darum den Untergang verdiente!? Ob die Konsequenz der in Arbeit stehenden Übersetzung zum Siege verhelfen werde, wird die Zukunft lehren.

Bücherschau.

v. Schultheß-Rechberg. **Die zürcherische Theologenschule im 19.** (das Inhaltsverzeichnis sagt: 18.) **Jahrhundert.** Festgabe der theologischen Fakultät zur Einweihungsfeier der Universität 1914. 148 S. Schultheß Zürich. Fr. 2.60.

Der Landpfarrer, der weder für seine einzelne noch viel weniger für mehrfache Filial-Kanzeln Stellvertretung fand und deshalb der Einweihungsfeier der alma mater Turicensis fern bleiben mußte, erhält hier einen Ersatz, der ihm rückwärtsschauendes Erinnern und Verstehen wie um- und vorwärtsschauendes Abwägen nahe legt und leicht macht. Noch keine Arbeit von Schultheß hat uns in so hohem Maße befriedigt und besitzt wohl so viel abschließenden Gehalt wie dies Buch. Es redet der Mann seiner besonderen Anschauungsweise, wohl auch der Partei in unmißverständlicher Urteilsform; doch das gehört sich und ist ein Vorzug des Werkes. Wir mögen die absolut und über die Mit- und Vorwelt erhaben sich dünkenden Historiker nicht leiden. Sie sind es doch nicht, was sie zu sein vorgeben. Hier aber wird der persönliche Sehwinkel des Verfassers nur zum Mittel, um so klarer und geschlossener die Gestalten hervortreten zu lassen. Das Material dazu wurde ihm natürlich von denjenigen geboten, welche in persönlich und sachlich nächster Beziehung zu dem Geschilderten gestanden hatten; es mag daraus auch manches weggefallen sein, was dem Berichterstatter als wichtig gegolten hatte; doch gehörte das zur unvermeidlichen Aufgabe dessen, der nicht blos Redaktor, sondern Selbstschilderer sein sollte.

Es war heute auch leichter, ein solches Bild der Theologenschule Zürichs zu zeichnen, als noch vor wenigen Jahren, und die Begrenzung mit dem Jahrhundertschluß vermied nicht blos die Beschäftigung mit den lebenden Dozenten, sondern auch mit den sie beherrschenden Geistesströmungen und Gegensätzen. So ließ sich auch als reife Frucht der Entwicklung, ja als allgemeine Erkenntnis und Überzeugung aussprechen, was von der Verteilung der Lehrstühle auf die Parteien gesagt wird. Möchte diese Liberalität der zürcher Hochschule von den großen deutschen Kirchen und Universitäten zum Vorbild genommen und dabei anerkannt werden, daß sie aus liberalem Geist heraus möglich und wirklich geworden ist. Möchte aber auch die andre Erkenntnis sich aus diesem Buch heraus auf unser gegenwärtiges Theologengeschlecht ausbreiten, daß nur die strenge wissenschaftliche Arbeit die Aufgabe des Dozenten bildet und jede Agitation in der breiten Arena der leidenschaftlichen Tageskämpfe und der alle Wissenschaft nur zur Magd herabwürdigenden Interessen allerhöchstens ein Allotrion bedeutet für ihn, während der praktische Theologe wohl dazu gelangen kann, sich auch dort genug zu tun und auch dort Treffliches zu leisten.

An Kritik sei erwähnt, daß Paul Christ wohl allzustark der praktischen Einwirkung auf das Vorwärtsschreiten seiner Schüler entkleidet worden ist. Es gehörte zur bewundernswerten Selbstverleugnung dieses Dozenten, daß er gar nicht Prophet spielte, aber Fundamente baute, darauf man sehr wohl in die kommenden Jahrzehnte hinaus feststehen und fest bauen konnte. Daß dabei viel Form vergeht und sogar Inhalt an Schein und Wichtigkeit verliert, weiß ja Schultheß selber, indem er die Systematik als das wichtigste und darum vergänglichste Stück der theologischen Arbeit bezeichnet. — Einen andern Irrtum legen wir betr. Alex. Schweizer fest:

Die trotz der Verschiedenheit des religiösen Standpunkts so vielfach anerkennende Darstellung Alex. Schweizers durch v. Schultheß ist S. 67 durch ein sonderbares Mißverständnis der Mitteilung eines ehemaligen Zuhörers ent-

stellt, indem es dort heißt: „die hölzerne Form eines langsam vorgelesenen Diktates, das nur dann und wann von freien Zwischenbemerkungen unterbrochen wurde, nahm man dabei um so leichter in den Kauf, als der Dozent seinen Gedanken die pointierteste Fassung zu geben pflegte und diese Art des Vortrages fast allgemeiner Übung entsprach.“ Vielmehr ist es jedem, der Alex. Schweizers Vorlesungen oder Predigten und große Reden, z. B. bei der Zwingli-Feier, gehört hat, bekannt, daß er wenigstens unter den Schweizer Professoren einer der gewandtesten Redner war, der nicht nur nicht ablas, sondern vor den Vorträgen und Predigten gar kein Manuskript herstellte, auch in den Vorlesungen höchstens hie und da einige Paragraphen diktierte, aber im Übrigen ganz vorwiegend frei sprach. Grade darin bestand sein besonderer Vorzug, der den Zeitgenossen allgemein bekannt war. Einige seiner nachher edierten Vorträge machen allerdings einen schwerfälligen Eindruck, wie die 5-bändige Predigtsammlung, da der Stil hier einen langatmigen Periodenbau nach Art der Übersetzungen aus alten Klassikern zeigt, entsprechen aber gar nicht der einfachen und klaren Sprache der wirklich gehaltenen Predigten, die man der Form nach besser in den kleinen Bänden „Predigten von Alex. Schweizer, als Manuskript gedruckt bei Schultheß 1859 — 61“, die auf Nachschrift von Zuhörern beruhen, wiederfindet.

Haben wir die neue Zürcher Liturgie wegen der neuen Wege, die sie mit Eifer und Ernst geht, als bedeutendste Publikation des Jahres auf dem praktisch-kirchlichen Gebiet bezeichnet, so möchten wir um des schier enzyklopädischen Wertes der Arbeit von Schultheß ihr auf ihrem Feld eine ähnliche Stellung zuweisen und jedenfalls beifügen, daß der nicht über zürcher theologische Verhältnisse mitreden darf, der sich nicht mit den hier vereinigten Gestalten und ihrem wissenschaftlichen und persönlichen Wert auseinandergesetzt hat. Als Ergänzung erwähne ich desselben Verfassers

Wissenschaft und Persönlichkeit. Festgottesdienst zur Einweihung der neuen Universität in Zürich am 19. April im Fraumünster. Orell Füßli, Zürich. 60 Rp.

Religiöse und ethische Anforderungen und Ziele des Dozenten, wobei nicht die Objektivität des wissenschaftlichen Erkennens, sondern die Energie des persönlichen Lebens die Verbindung zwischen Denken und Leben herstelle. Wir hätten gerne eine wenn auch noch so zurückhaltende Erwähnung der besonderen Aufgaben der Universität der Zwingli-Stadt gelesen. *A. W.*

Handbuch zur Missionskunde I. Band: **Das neue China.** Nach dem engl. Original von Arthur H. Smith, berechtigte deutsche Bearbeitung von Luise Oehler. Mit Abbildungen und Karten. 8°, VIII und 207 S. Basler Missionsbuchhandlung 1909. Preis br. Fr. 3. - , geb. Fr. 4. —

Über das im Vordergrunde des allgemeinen Interesses stehende China werden wir hier sowohl in kultureller als missionarischer Hinsicht trefflich orientiert. Immenser Stoff ist in den 200 Seiten anschaulich und anziehend verarbeitet, was durch Beiziehung von sprechendem Detail erricht wird. So ist der wichtige Abschnitt über die evangel. Mission skizziert durch kurze Charakteristik der großen Pioniere Morrison, Dr. Parker, Hudson Taylor u. a., die sich für China opferten. Dabei wird auch klar, wieso ein Engländer berufen ist, uns über China zu informieren; die Angelsachsen bilden unter den nicht.

ganz 4000 Missionaren die große Mehrzahl und arbeiten im ganzen Land zerstreut, während die deutschen Missionen erst einzelne Gebiete erreichen. — Besonders gefiel mir die eingehende Würdigung der Rassenvorzüge des Chinesen; das Urteil lautet: „Worin auch der künftige Zusammenstoß des Chinesen mit dem Abendländer bestehen mag, es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß in dem Ringen um die Weltherrschaft in unserem Jahrhundert der unermüdliche gemütsruhige Chinese schließlich die Oberhand behält". Welche Bedeutung gewinnt daher die Gewinnung dieses unverbrauchten Millionenvolkes für die Mitarbeit am Reiche Gottes, diese einzig christliche und mögliche Abwendung der gelben Gefahr! So führt auch hier das Missionsstudium sofort zu letzten Menschheitsfragen. — Auch die kurze Charakterisierung der 3 Religionen Chinas ist sehr gelungen. Konfuzius ist nicht eigentlich Religionsstifter zu nennen, hat doch seine Nützlichkeitsmoral sogar die — relative — Religionslosigkeit befördert.

Niemand legt das Buch ohne Belehrung und Befriedigung aus der Hand. Wir geben noch die Kapitelüberschriften: 1. Allgem. Überblick. 2. Ein großes Volk mit einem großen Erbe. 3. Nachteile und Mängel der sozialen Verhältnisse. 4. Stärke und Schwäche der chines. Religionen. 5. Das Christentum in China. 6. Verschiedene Formen der Missionsarbeit. 7. Fortgang des Missionswerkes, Vorboten des Sturmes, Verfolgung des J. 1900. 8. Missionsfragen und Aufgaben. 9. Rückblick und Ausblick. Anhang Kiautschou. *F. L. R.*

Henri Reverdin, Dr. phil, **La notion d'expérience** d'après William James. 8° XXII 224 S. George et Co., Genf und Basel 1913. Fr. 5. —.

Hauptsächlich die Untersuchungen des großen amerikanischen Psychologen über die verschiedenen Arten der religiösen Erfahrung haben einen befreienden Einfluß geübt und in der ganzen Welt Fesseln dogmatischer Befangenheit, wissenschaftlicher Selbstherrlichkeit und skeptischer Zweifelsucht gelöst. W. James hat seine Philosophie als radikalen Empirismus bezeichnet. Seinen Begriff der Erfahrung nimmt nun der Verfasser unter eine scharfe kritische Lupe und versucht mit Geschick das Schwankende und Unklare darin nachzuweisen. Für den, der das Leben in streng logische Formeln und starre Gesetze eingezwängt zu betrachten liebt, mag damit der westliche Denker verurteilt und erledigt sein, wer aber in der Mannigfaltigkeit menschlicher Anschauungen und Denkungsarten die tiefsten Quellen eines lebendigen Stromes erkennt und ehrt, den wird es nach der Lektüre des kritischen Schülers gelüsten, mit dem Meister in seinen eigenen Schriften nähere Bekanntschaft zu machen.

Reverdins Buch kann als Einführung dazu empfohlen werden. Klare Gliederung und elegante Darstellung eignen ihm wie so vielen französischen Essays auf philosophischem Gebiet. Dr. *K.*

Dr. *G. Rothstein*, Oberlehrer am Königl. Wilhelmsgymnasium in Berlin, **Leitfaden zum Unterricht im Alten Testament** für reifere Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten. 8° VI 82 S. Buchhandlung des Waisenhauses, Halle a. d. S. 1909. 80 Pfg.

Derselbe, **Lesebuch zum Unterricht im Alten Testament** für etc. (wie oben). 8° 114 S. Ebenda, 1909. Mk. 1. 20.

Zur Vorbereitung des Lehrers für den Unterricht auch an niedrigeren

Schulstufen ist das erste Bändchen eine gute Wegleitung und Fundgrube, indem es das religiös Bedeutsame der verschiedenen alttest. Schriften und geschichtlichen Erscheinungen klar heraushebt und übersichtlich zusammenstellt. Namentlich auch der Prophetismus wird gebührend gewürdigt.

Es wäre gut, wenn wir unsern größern Schülern ein solches Lesebüchlein zum A. T. in die Hand geben könnten, das nicht die Geschichten, sondern das Wichtigste aus Gesetz, Propheten und sog. Lehrschriften des A. T. unter guten Überschriften geschickt zusammenstellt. Schade, daß der Luthertext sozusagen unverändert beibehalten ist und deshalb auf jeder Seite durch Anmerkungen erläutert werden muß. *J. W.*

Dr. *O. Pfister*, **Die psychanalytische Methode.** Eine erfahrungswissenschaftlich-systematische Darstellung. Bd. 1 des Pädagogium, Methoden-Sammlung für Erziehung und Unterricht von Prof. Messmer u. Neumann. Mit einem Geleitwort von Prof. Freud. VIII 514 S. Klinckhardt, Leipzig 1913. Mk. 11. — u. 12. 50.

Die Psychanalyse steht gegenwärtig in bösem Geruch. Schuld ist u. E. nicht ihr Prinzip, sondern die allzusehr ins Breite gehende Ausschlachtung; nach wie vor müssen wir die Ansicht vertreten, sie gehöre nicht in die Hand jedes „Berufserziehers", an den das Buch Pfisters gerichtet ist, sondern nur in die Kompetenz psychologisch, pädagogisch und psychiatrisch geschulter Leute. Dazu gehören aber lange nicht alle Lehrer, Pfarrer und übrigen Erzieher. Auch halte ich fest an meiner Forderung, die Methode müsse viel stärker auch auf übrigen Triebe, nicht blos die sexuelle Sphäre angewendet werden, um runde Resultate zu geben, vor Zerrbildern zu schützen.

Dies vorausgeschickt, sei aber der Freude Ausdruck gegeben, daß das ernsthafte Buch Pfisters gerade recht kam, um den z. T. mit unstatthaften Mitteln arbeitenden Anfechtungen der Psychanlyse auf dem Psychiatertag zu Breslau zu begegnen. (Ich referiere nach der psych.-neurol. Wochenschrift 1913/14 Nr. 23/4, 32). Es bleibt typisch für die Ablehnung z. B. des Unbewußten, der Mechanismen, der Verdrängung, der Symbolik etc. durch die orthodoxe Psychiatrie, wenn mit politischen Witzen und persönlichen Anrempelungen gefochten werden muß (Hoche) und die sehr zurückhaltende Stellung Bleulers gegenüber Freud zu einem kurzweg pfäffischen Anathema ausgeschlachtet und verdreht wird. Es schaut der materialistische Widerspruch gegen innerpsychische Vorgänge heraus; man kann und will darum nicht dankbar sein für den Einblick in denjenigen, bis jetzt ziemlich unbekannten Teil der Psychologie, in dem die Krankheitssymptome gewoben werden. Es ist nur zu richtig, daß die meisten Ärzte zur Ausübung der Psychanalyse aus Mangel an psychologischer Vorbildung ungeeignet sind, viel mehr als Lehrer und Pfarrer. —

Festhalten darf man vor allem, daß Pfisters Buch ethisch und wissenschaftlich hoch über Forels mit Recht viel angefochtenem Buch über das Sexualleben der Menschen steht. Mag mancher Zug darin nicht überzeugen, so formt doch die ganze Beweisführung ein geschlossenes Bild einer Tatsache: daß die Beobachtungen Freuds in besserer, von der beherrschenden israelitischen Neigung zum Sinnlichen sich lösender Verarbeitung das Mittel zum Verständnis und zur Heilung zahlloser seelischer, ja körperlicher Nöte gewähren. Über das Einzelne der Technik wird ein Arzt referieren. Wir möchten lediglich den unbestreitbaren Ernst und die praktische Verwendbarkeit der Ps. betonen im Gegensatz zu Hoches leichtfertiger Angabe, die Ps. gehöre ins Reich der kulturgeschichtlichen Merkwürdigkeiten und sei abgetan. *A. W.*

Von Konstantin zu Augustinus.

(Gedanken zur Entstehung der mittelalterlichen Gottesstaatsidee.)

Von *Arthur Jäggli*, stud. theol.

(Schluß.)

Augustins beste Gedanken, die, wie die ganze Philosophie des tiefsinnigen, gottdurchglühten Numidiers, im Erlebnis wurzeln, lassen uns die Gewalt dieses Glaubens ahnen. Gott ist das ewige Zentralfeuer, an dem alles wahre Leben sich nährt, von dem es nur ein Funke ist, der in die Welt hinausgeschleudert ward. Die mystische Seligkeit, der Urgrund des religiösen Lebens, in den das Reinste und Reifste der mittelalterlichen Frömmigkeit sich zurückzog, hat Dante die unaussprechlich frommen Worte auf die Zunge gelegt: Denn meine Augen, rein und hell gemacht, vertieften sich ins Licht und tranken, tranken urew'ge Wahrheit aus des Glanzes Pracht (Parad. XXXIII, 52). Die „urewigen Wahrheiten", die überweltlichen, gültigen Normen schöpfte die Kirche eben aus Gott selbst und aus dem von seiner aeterna lex regierten Gottesstaat der Liebe, mit dem sie durch das Band der Sakramente untrennbar verwachsen war. (vgl. Augustin de civ. dei X, 6 u. 7.)

Die Augustinische Philosophie und religiöse Weltdeutung ist nur von seiner frommen Seele aus verständlich. Mit Recht handelt daher Harnacks I. Kapitel über Augustin von ihm als dem Reformator der Frömmigkeit. Die scheinbaren und wirklichen Antinomien und Widersprüche in seinem Weltbild sind nur die Folgen seines liebewarmen Herzens, dem nichts Menschliches fremd ist. Der „wogende Reichtum des Innenlebens", der von der Gewalt des persönlichen Erlebnisses neu ergriffene und getragene Paulinismus bildete den Keimboden für die fruchtbarste Frömmigkeit vieler Jahrhunderte. Seine ganze Philosophie fließt aus der Gewißheit des lebendigen Gottes, der in das zweifeldurchtobte Herz das beseligende Gefühl der gnädigen Gottesliebe legt. Von diesem „tiefsten Grundgefühl einer innern Realität" her entwickelte sich sein Weltbild.[1]) „Die Religion wirkt hier in kräftigster Weise dahin, das innere Erlebnis selbständig und selbstwertig zu machen, das Seelenleben sicher in sich selbst zu verankern" (Eucken). Augustin will nur zwei Dinge erkennen (Soliloquia I, 7): Die irrende, schuldbefangene Seele und den sie überwältigenden, in Liebesgnade sich zu ihr neigenden Gott. Religion wird getrösteter Sündenschmerz. Wenn wir uns nur in einige Schriften hinein-

[1]) Vgl. Dilthey, Einleitg. in die Geisteswissenschaften. Auch Berger, Kulturaufgaben der Reformation.

denken, hineinfühlen, wird uns klar: der Mensch will hier von Gott nichts anderes als Gott selbst (De civ. dei VIII, 1, X, 1—6, XIV, 28), dieser Mensch liebt Gott um Gottes willen (de doc. chr. 1, 20 u. 21). Es lebt in Augustinus etwas von dem „bärbeißigen Untertanenglauben", den Nietzsche an Luther sehen wollte, dem freilich seine neuplatonisch-mystische Ader sanfteres Blut zuführte. In der neuplatonischen Philosophensprache heißen dann seine festen Pole: Gott, das höchste Gut, und die sehnende Seele, die ihm zustrebt, ihrer Heimat, in der sie die Ruhe, sich selbst findet. Hier will der Mensch Gott unaussprechlich genießen (fruitio dei).[1]) Die Wahrheit in Augustins Frömmigkeit ist aber, daß er aus dem beschaulichen Genießen Gottes den Weg zum Leben, aus dem Glauben zur Liebe gefunden und beschritten hat, daß er in der inspiratio caritatis die höchste Betätigung der fruitio dei wieder erkannt hat (Ench. XXIX, 121; XXVIII, 117; de fide et op. 14; 21—23). Selig macht der Glaube, der in der Liebe tätig ist (vgl. u. a. De civ. dei X, 1—7). Wo die Fülle der Liebe ist, ist Gott, alle Sünde ist Gottes Ferne, aber auch *nur* Gottes Ferne. Sie hat ein relatives Sein gegenüber Gottes wahrem Sein, ist als Auswirkung des göttlichen Seins immer noch relativ gut, sie ist ein Markstein auf dem Weg zum Guten (de civ. d. XII, 3; XI, 9; lib. arb. III, 13 u. a.) Hier gelangte er zum evolutionistisch-ästhetischen Monismus des Neuplatonismus, dem Gott die Schönheit ist und die Welt sein Kunstwerk. Dieses griechische Element in Augustin tritt erst allmählich vor dem ethischen Dualismus des paulinischen Christentums und der Kirche zurück.[2]) Dann wird die Sünde aus einem Abstand von Gott zum absoluten Nichtsein, zum Gegensatz und Widerspruch gegen Gott, das absolute Gute.

Von dieser Frömmigkeit ist auch seine Ethik bestimmt. Es ist Heiligungsethik, die nicht in erster Linie Pflichten gegen den Nächsten empfindet, sondern Pflichten gegen Gott, wo nicht die Verwirklichung sittlicher Ideale in der Welt als höchstes Gebot besteht, sondern die restlose Hingabe an Gott, die zugleich einen heroischen Verzicht auf die Welt und das eigene Selbst in sich schließt. Die wahre Nächstenliebe ist die, daß die veri christiani die inferiores christiani in seelsorgerlicher Liebe zu jenem höchsten Gut, dem wandellosen Leben in Gott hingeleiten. (De civ. dei I, 9; X, 1—6.) Nur dann ist das sittliche Handeln wertvoll, wenn es quillt aus der inneren Gegenwart Gottes in der Seele, aus dem Verwobensein des endlichen Selbst mit dem unendlichen schlechthinigen Guten. Vom Neuplatonismus unterschei-

[1]) Vgl. Lehmann, Mystik in Heidentum und Christentum. [2]) Vgl. Loofs, Augustinus PRE^{III}.

det sich Augustin nur durch die tiefere religiöse Irrationalität, die die Kreuzung seines genuinen neuplatonischen Christentums mit paulinischen Gedanken zur Folge hat und die wärmere Betonung der Liebe, die die Menschen in der Gottesliebe eint. Neuplatoniker im edelsten Sinn ist er aber zeitlebens geblieben und sein Schaffen ist vielleicht mehr als man ahnt ein stetes Monologisieren, eine ernste Selbstprüfung und ein unablässiges Ringen mit den zwei Seelen in der Brust, der antik-neuplatonischen und der christlich-paulinischen. Nun entsteht die Frage: Konnte dieser Augustin für die Bildung des mittelalterlichen Gottesstaatsgedankens von Bedeutung sein und inwiefern?

Man geht nicht fehl, wenn man Augustin den christlichsten unter den Neuplatonikern nennt, und drückt damit aus, daß seine Gedankenwelt eine unter dem Eindruck des Paulus und der autoritativen Heilskirche erfolgte christliche Umbiegung neuplatonischer Ideen ist. Dies macht ja den letzten großen Denker des Römerreiches so enorm bedeutsam, daß zwei Welten in seiner Brust um Geltung ringen. Zu einer gegenseitigen lebendigen Durchdringung dieser Glaubensgedanken so verschiedener Herkunft kam es auch bei Augustin nicht. Es bleibt bei diesem unsystematischsten aller Theologen bei einem zwar vom Leben geduldeten aber innerlich gezwungenen Nebeneinander, und man wird gut tun, nicht Einheit zu suchen, wo keine ist.

Am allerwenigsten darin, was für uns jetzt in Betracht kommt: im *religiösen Gemeinschaftsgedanken*, und es ist so wunderlich nicht, daß man über „civitas dei" schon so ziemlich alle Vermutungen ausgesprochen hat.[1])

Allein wer unbefangen liest, wird erstaunt sein, in welchem Maße Augustin in neuplatonischen Begriffen denkt. So sehr war er dieser idealistisch-religiösen Sehnsuchtsphilosophie, diesem „schönen Griechentraum" innerlich verwandt, daß er die Waffen, die er in dieser philosophischen Werkstätte geschmiedet hatte, selbst gegen die phantastischen Auswüchse des Neuplatonismus richtete. Der reine religiös vom Christentum aus vertiefte Neuplatonismus war ihm mit den „Grundwahrheiten" des Christentums schlechthin identisch. Es war das Christentum seiner Bekehrung. Neuplatonische Gedanken zieht Augustin heran, um die Gottlosigkeit des Staatskultes bloßzustellen oder wenn er mit religiöser Leidenschaft die aristotelisch-stoische, Menschenkraft vergötternde Diesseitigkeitsethik bekämpft. Kurz, der Neuplatonismus war für

[1]) Leider war mir Mausbach: Die Ethik des hl. Augustin 1909 erst nach Niederschrift dieser Zeilen, Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Kommentar zu Augustins de civitate dei 1911 überhaupt nicht zugänglich.

sein Denken, was für *uns* die an Kant anknüpfende Philosophie oder in neuester Zeit Bergson bedeutet.

Man bedenke, welchen Eindruck der Neuplatonismus auf den müden Skeptiker gemacht haben muß. Das ziellose Verlangen, der dumpfe Drang — hier kam er zur Ruhe in der Hingabe an das Unveränderliche, das im Schimmer der Schönheit erstrahlende Gute, an das sich hinzugeben, in demütiger Schauung, unaussprechliche Seligkeit bedeutet. Denn aus dem „Übermächtig Einen", in dem alle idealen Werte verankert sind, ergießt sich das Leben stufenförmig in die breiten Schichten der Erfahrungswirklichkeit, um wieder von der „stumpfen Welt" zur Quelle zurückzufluten und, in Erkenntnis und Liebe Stufe um Stufe emporsteigend, sich mit dem Alleinwesenhaften und wahrhaft Schönen, selig zu verschmelzen. Dies wahrhaft Seiende, quod incommutabiliter manet, ist das Göttliche, *ausserhalb* dessen Mensch und Welt aller Wesenhaftigkeit entleerte Gebilde sind, *in* dem aber die Welt in Schönheit getaucht erscheint und der Mensch die Ruhe der demütigen Hingabe an das göttliche Leben empfindet. Der Gedanke der unbedingten Allmacht Gottes und der Ohnmacht alles Endlich-Menschlichen ist hier auf das denkbar höchste gesteigert, soweit es religiöses Empfinden überhaupt zulässt. Der Neuplatonismus hat hier die religiöse Konsequenz aus seinem Gottesgedanken gezogen: nichts ist gut als Gott, der sich in Liebe und Gnade den Menschen mitteilt nach seiner ewigen inneren Wesensnötigung und dessen Wirken nur an seinen eigenmächtigen, den Menschen in Wegen und Zielen verborgenen Gnadenwillen gebunden ist.

Damit ist schon gesagt, daß Augustin sich nicht verliert in einer ästhetisch überfeinen und verdünnten Gottesauffassung, sondern, den abendländischen Geist siegreich behauptend, das ethisch-praktische Verständnis des Evangeliums zu neuem Leben erweckt. Indem er dadurch, daß er die griechisch-intellektuelle Tradition abschneidet, den neuen Völkern das Christentum erlebbar machte, vollbrachte er eine Kulturtat ersten Ranges. Der Gottesglaube wird umgewertet als Kraftquelle für das Gute, für die Heiligung und Reinigung des Menschen durch restlose Hingabe an das höchste Gut, an Gott. Nicht aus der Kleinheit menschlicher Willensanstrengung (virtus) fließt das Gute, sagt Augustin, sondern allein aus der Berührung mit der lebendig quellenden Kraft Gottes. Kein Gutes ohne die Gewinnung einer völlig neuen Lebensgrundlage. Daher heißt es: Entscheide dich. Entweder: dein Wille lehnt sich auf gegen die lex aeterna des göttlichen Willens und kehrt sich ab von dem unwandelbaren Gut, um sich an den wandelbaren

vorüberrauschenden Gütern zu sättigen — dann beraubst du dich selbst des eigentlichen Lebensinhaltes und kehrst zum Bösen, d. h. zum Nichts zurück. Oder: dein Lebenstrieb dringt über die zeitlichen Güter und innerweltlichen Tugenden zum göttlichen Lebensgrunde selbst empor — dann gewinnst du in der „lichten Glut" der Gottesliebe Teil an dem ewigen wesenhaften Gut und stellst dich ein in den lichtvollen, von Wahrheit, Schönheit und Liebe durchfluteten Kosmos. Wahrhaft frei bist du dann, wenn du im tiefsten Sinne abhängig bist, wenn du das Leben der Gottheit zu dem deinigen machst.

Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam, huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. (De civitate dei XIV 28). Man sieht, worauf ich hinaus will. Für Augustin bedeutet die civitas dei zunächst keine empirisch darstellbare und erkennbare Größe. Einzig darauf kommt es an, ob der weltbestimmte oder der gottbestimmte Wille obsiegt. Danach scheiden sich die Menschen. Zum Gottesstaat gehören alle die — man lese nur das 10. Buch von de civitate dei — welche das sacrificium contriti cordis darbringend aller endlich-sündigen Befangenheit sich entkleiden und ihren Willen allein und immerdar auf das Ewige, Gute gerichtet halten. Das ist keine statutarische Gemeinschaft, sondern das Reich der Liebe und des Glaubens, die innerliche Gemeinschaft heiliger reiner Gotteskinder, die von göttlicher Liebe ganz durchdrungen sind. Das ist ferner kein sichtbares Kirchentum sondern ein transzendent-jenseitiges Ideal, das uns, dem zeitlich unvollkommenen auf Erden pilgernden Gottesstaat, als herrliches Ziel voranleuchtet. Nur wenige Vollkommene, in deren Seele sich die göttliche Liebe eingepflanzt und eingesenkt hat, gehören mit den Engeln in wahrem Sinne dem Gottesstaate an, aber ihre Zahl ist über die Erde und die Geschichte zerstreut, und kein Mensch kennt sie.

Mit diesem Gedanken schlägt Augustin die Brücke von seiner neuplatonischen Gedankenwelt hinüber zur Bibel, zu Paulus. Das war nicht allzuschwer. Übergänge waren da. Enthielt doch die neuplatonische Idee von der alleinigen Wesenhaftigkeit und Wirksamkeit Gottes für den Christen Augustin auch den Gedanken, daß das Christwerden auf einem Gnaden- und Machterweis Gottes beruhe (I. Kor. 1, 26 ff, 2, 5). Schon allein sein Glaubenserlebnis machte ihn für diese Überzeugungen empfänglich. War es nicht Gott selbst, der ihn der massa perditionis entrissen hatte als einen

ewig ihm Geweihten, als einen electus nach dem göttlichen Allmachtswillen? Aber war er nicht gerettet worden durch die Taufe, die ihn in die Arme der Heilskirche legte? Ganz gewiß! Allein, war denn die äußere Kirche, die doch offenbar so viele Unwürdige mit ihren Fittigen schützte, mit ihren sichtbaren Hilfsmitteln, Beglaubigungen und moralisch-kultischen Pflichtforderungen — diese weit ausladende Kirche, war sie wirklich die wahre, himmlische Kirche? Wenn man durch die Sakramente an die äußere Kirche angegliedert war, *war* (esse in metaphysischem Sinn) man dann schon *in* der „Kirche", d. h. war man des ewigen Lebens dann auch gewiß? War die externa communio aller „Gläubigen" auch im Willen Gottes gesetzt oder fiel der ganze Apparat der äußern Kirchengemeinschaft für die Erwählten und ihre intelligibilis communio von selbst als belanglos dahin? Konnte der electus nicht jede Kirchengemeinschaft überhaupt entbehren, er, der das donum perseverantiae, das beneficium gratiae besaß ohne alle Vermittlung der Heilskirche? Gewiß hatte Augustin selber religiöse Gründe genug, um vom Gedanken eines schroffen Prädestinatianismus außerhalb und über jeder Gemeinschaft und Geschichte einer „gottgewollten Beschränkung" des Heils hingerissen zu werden. So wird denn „das katholische Dogma von der Kirche durch den rückhaltlos entwickelten prädestinatianischen Gedanken destruiert"[1]). Ja, die irrationale Auffassung des Heilsgedankens brachte ihn bisweilen in radikalen Gegensatz zur sakramentalen Kirche, denn „der prädestinatianische Gedanke zerbricht den Nerv der absoluten und abstrakten Gleichheitsidee" (Tröltsch.)

Die schroffe Forderung: Alles oder nichts, mit der alte und konsequente Christenideale ihr Recht erheischten, lebte in Augustins Flammenseele wieder auf; denn der weltenthobene Glaubensheroismus, der die Welt nur gelten läßt, wenn Gott, der Leben und Allmacht ist (de doct. chr. I, 8 u. 9.), in Geist und Kraft in ihr lebt, war auch ein Nerv in seiner Frömmigkeit. Dieser führte ihn zur *Anerkennung eines esoterischen Glaubens neben und über dem exoterischen.* Damit führte er in die Kirche den Gedanken der stufenförmigen Moral ein, der zusammenhing mit der Idee einer stufenförmigen Gotteserkenntnis, von der Dantes Paradiso so wundervolle Kunde gibt. Augustin mußte sein religiöses Erlebnis auch zu einer esoterischen Gemeinschaft führen, zur Gemeinschaft mit Gleichhochstrebenden, mit der beschränkten Zahl derer, die Gott sich als Werkzeuge seiner Liebe in freier Gnadenwahl ausgewählt hatte. *Die „Kirche" schrumpfte zum numerus electorum* zusammen.

[1]) Reuter, Augustinische Studien.

Seine Sehnsucht nach dem Gottesfrieden (pax caelestis), nach der Ruhe, „welche Glaube und Liebe verleihen", wurde nur in der Gemeinschaftsform befriedigt, in welcher er Gott *unmittelbar* erfassen konnte in „sanfter sicherer Gewißheit". Von Hause aus ist Augustin der weltüberlegene Rigorist, der in Tertullian seine verwandte Natur findet, der sich vor allem erbaut und begeistert an der *Heiligkeit der Kirche* oder, - um es in den Begriffen der Sekte wiederzugeben — am Gedanken einer *Gemeinde der Heiligen,* oder in paulinischer Mysteriensprache: an der Kirche als dem *mystischen Leibe Christi.*[1]) Die himmlische, wahre Kirche sollte ein Treibhaus sein für christliche Reinkulturen. *Der spiritualistische, überweltlich gefaßte Kirchenbegriff ist das wurzelhafte des augustinischen Geistes.*[2]) Wenn er von der Gottesstadt, der Warte der Theokratie aus, auf die civitas terrena hinunterblickte, so ward er nur ein trübes Gemisch von Ekel, Schein und Vergänglichkeit gewahr, in dem Gottes Kraft beständig verdunkelt und ausgelöscht wird. Dann flüchtete er aus der Zeit zur Ewigkeit, aus dem Tod ins Leben, aus dem friedlosen Geräusch des vergänglichen Scheins zur unvergänglichen, wesenhaften Welt des Seins, in der Gott Alles in Allem ist.

Wie aber Augustinus dem asketischen Mönchtum in der tätigen Liebe und rastlosen Kulturarbeit ein greifbares Ziel steckte, so *strebte seine Frömmigkeit auch ins Diesseits zurück.* Hier wies ihm die andere Seite seines christlichen Erlebnisses den Weg, diejenige, die in der sakramentalen Heilskirche ihre Wurzeln hat. Denn Augustinus stellt uns die Aufgabe, darüber nachzusinnen, wie es möglich ist, daß die lebendigste Frömmigkeit einen doppelten Grund ihrer Gewißheit haben kann, das innere Erlebnis und die äußere, ja äußerlichste Beglaubigung".[3]) Wollen wir aber

---

[1]) De civ. dei X, 6: profecto efficitur, ut tota ipsa *redempta civitas,* hoc est *congregatio societasque sanctorum,* universale sacrificium, offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, *ut tanti capitis corpus essemus,* secundum formam servi.

[2]) Tröltsch (Soz. Lehren p. 224 Anm.): „Für Augustin ist die civitas dei keine geistlich-weltliche Einheitskultur gewesen, sondern im Gegenteil die dem Staat und staatlichen Interesse stark entgegengesetzte rein kirchliche Gemeinschaft, welche letztere er noch dazu in dem spiritualistischen Sinne der Gemeinschaft der Erwählten im Prinzip versteht und nur praktisch mit der sakramental-objektiven Kirche in eins setzt". Von dem auf Erden pilgernden Gottesstaat ist in de civitate dei des öftern die Rede. Vgl. X, 7; XIX, 17; 20, 27 u. a. Enchir. XV, 56 ff. Wo er sich ohne polemische Hintergedanken ausspricht, da hat er das „Himmlische", das Ethische betont gegenüber den exoterischen Verschalungen und sakramentalen Verknöcherungen. (Vgl. de fide et op. Kap. 18, 26 u. 27; de doc. ch. I, 15; 17, 39. Enchir XVI, 70.

[3]) Harnack, DG III, p. 76.

Augustin aus den Tiefen seines religiösen Lebens heraus verstehen, so werden wir zur Einsicht kommen, daß diese Beglaubigung so äußerlich nicht war. So werten Protestanten eine autoritative Sakramentalkirche, aber nicht Augustin, dem Schritt auf Schritt die segensreichen Spuren einer um ihre Ideale noch kämpfenden Kirche begegneten, einer Kirche, die eben im schönsten Zuge war, die edelsten Geisteskräfte der Antike als ihr Erbgut zu beanspruchen und sie der Weltkultur streitig zu machen. Wie anders konnte denn überhaupt das göttliche Leben zum Durchbruch und Sieg in der Welt gelangen? Der numerus electorum war empirisch nicht aufzeigbar, denn niemand konnte die Erwähltheit seiner selbst oder eines anderen unfehlbar behaupten. Sie lag begründet im verborgenen Willen Gottes. Wer aber Gott angehört, dessen Leben muß von Liebe durchwärmt sein und erstrahlen im milden Glanz wahrer Demut vor Gott. Das konnte Augustin schon aus den Schriften Plotins herauslesen. Nirgends aber trat ihm diese Wahrheit so eindringlich und überwältigend vor Augen, wie im Leben Jesu Christi, den die Kirche als ihren Herrn verehrte, dessen Leben ein freiwilliges Demutsopfer an Gott war, eine tiefinnere Hingabe seines sündlosen Willens an die Gnadenliebe des himmlischen Vaters. Diese allem neuplatonischen intellektuellen Hochmut ins Gesicht schlagende Tatsache warf Augustin nieder, der, je reifer er wurde, die metaphysische Betrachtung der Person Jesu zurücktreten ließ vor der ethisch-menschlichen Wertung und Verehrung dieses Lebens.[1]) Darum war Jesus für Augustin die Volloffenbarung des himmlisch-präexistenten Gottesstaates, seit die tiefsten ethischen Lebenswerte in ihm „Ereignis“ geworden waren, die *Liebe* und die *Demut*. Es lag nun nahe, auch die große Kirchengemeinschaft, die sein Leben in die Welt hinaustrug und der Geschichte übermittelte — wenn auch in unzulänglichen Formen — in diese ideale Wertung hineinzuziehen. Das heißt: Augustin dehnte seinen Gemeinschaftsbegriff aus; denn hier sah er eine Gemeinschaft, die von göttlich-wahrem Leben erfüllt und zugleich geschichtlich sichtbar und wirksam war. Der numerus electorum erweiterte sich durch die communio der sancti und der an Christus Glaubenden im weiteren Sinne. Es waren zwei Kreise, die sich kreuzten, aber nicht deckten. Die *Idee des Corpus Christi* wurde ihm nun von grundlegender Bedeutung. Bezeugte sich aber die Kirche als ächte Vermittlerin des Christusgeistes? Die Frage war nicht schwer zu beantworten für den, der die machtvolle Entfaltung des Liebesgeistes in der Kirche sich vor Augen führte

[1]) Darüber Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. 1901.

und die kampfreiche aber siegesbewußte Durchsetzung des neuen Lebensgeistes beobachten konnte. (Augustin hat auch hierin von den Apologeten gelernt, daß er den Wahrheitsbeweis für das Christentum mehr, als nötig und zwingend ist, aus dem geschichtlichen Erfolg erbringt.) Zum mindesten gehören die sancti, in denen der Christengeist am lebendigsten Gestalt gewonnen, unter die Zahl der electi, die der ewigen unverlierbaren Gnade gewiß sind. Sie bilden den Lebenskern in dem Corpus permixtum christianum, das Heilige und Unheilige, Erwählte und Unerwählte, boni et spirituales und mali et hypocritae zu Einer Glaubensgemeinschaft verbindet. So wird die Kirche zu einer „weltförmigen Ordnung göttlicher Accomodation" (Reuter), zu einer liebevollen Fürsorgerin, deren alleinige Aufgabe es sein kann, die Menschen anzuleiten, in Demütigung und Heiligung, im Gebet und Regelung des Lebens auf das himmlische Gnadenheil glaubensgewiß zu *hoffen*. Die unverlierbare Seligkeit aber wird nur wenigen zuteil, eben den electi. Sie zu verleihen steht nur Gott zu. Für den auf Erden pilgernden Gottesstaat aber gilt: In caritate stat ecclesia. In der Kirche, dem Fels des Glaubens, an dem sein Skeptizismus zerschellt war, fühlte sein gläubiges Herz Gott selbst am Werke, durch die Sakramente den Zurückgebliebenen gnädig entgegenzukommen. Die Autorität der Kirche „verwandelt er in eine religiöse Größe", die „für die Wahrheit des Glaubens eintritt, wo das Individuum sie nicht zu erkennen vermag" (vgl. de mor. eccl. catl. I, 2) (Harnack). Aus den christlichen Kardinaltugenden Glaube, Liebe, Hoffnung, Demut hebt er die letztere besonders hervor und giebt ihr den Sinn von *Gehorsam gegen die kirchliche Autorität*. Das gleiche wiederholt sich bei Franziskus, denn religiöses Genie und sakramentale Kirche vertragen sich gegenseitig nur unter Kompromissen und meist büßt dabei das erste von seiner religiösen Kraft ein. Zugleich schafft Augustin den verhängnisvollen Gedanken einer Frömmigkeit zweiter Ordnung, einer sakramentsbedürftigen gegenüber der von idealen Prinzipien geleiteten himmlischen Gemeinschaft, dem Reich der Vollkommenen. Wer nicht reif genug ist, durch Hingebung des Willens in Glaube und Gottesliebe Gott selig zu schauen, der baue in der diesseitigen Kirche an den Idealen des sittlichen, gerechten Gottesstaates. *Die neuplatonisch-ästhetische und die christlich-sittliche Gestalt des „Reiches Gottes"* machen in Augustin einander den Rang streitig. Der mehr religiös innerliche Individualismus und der vorwiegend sozial-ethische Universalismus in der Auffassung des Heils durchdringen sich hier in der entwicklungsfähigen und dehnbaren Idee der civitas dei. Die Bedingungen

der Zeit brachten es mit sich, daß der sozial-ethische Heilsuniversalismus sofort in kirchlicher Gestalt auftrat, ohne daß der individualistische Neuplatonismus als wirksames Ferment aus der Kirche gewichen wäre, indem er im Gegenteil als eine Art höherer Gnosis in der Kirche selbst und in der Mystik weiterlebte.

Vielleicht aber war für Augustin diese Wendung seiner Frömmigkeit eine ächte Glaubensnotwendigkeit. Hier erst fühlte er Gott in lebendiger Wirksamkeit nicht nur an sich, sondern in sündenbrechender Arbeit an der Welt.

Hier trat Gott auf nicht nur als seelisch, sondern viel weiter noch als geschichtlich wirkende Macht. Hier concipierte er den machtvollen Gedanken eines Kampfes der civitas dei gegen die civitas terrena, des Reichs der Gnade, des Glaubens und der Liebe gegen die massa perditionis. Die Kirche erkannte er als die kämpfende Macht des Guten, in ihr verehrte er das Christentum als geschichtlich fundierte und geschichtlich wirksame Größe.

Wer wie Augustin nicht im Streben nach Wahrheit, sondern in ihrem Besitze die höchste Wonne empfindet (c. Acad. I, 3), der muß wie in der Metaphysik ein An sich, so im Weltleben ein Allgemeingültiges, ein Positiv-gebietendes von vornherein anerkennen. Nicht in schwankender Hoffnung sollen wir verharren. Bloße Hoffnung erzeugt Unsicherheit und Furcht, Furcht zeugt von Gottesferne. Besser als ruheloses Pilgern ist Ausruhen von seiner Pilgerfahrt, besser als Gottsuchen ist Gottfinden, Gottseligkeit (de doct. chr. I, 38). Aber indem dieses Aufstreben zu Gott zugleich das Postulat sittlicher Vollkommenheit in sich schließt (solil.: nemo invenit, nisi purgatus), indem die Stärke des Glaubens an der Liebeskraft gemessen wird, die als Ausfluß Gottes im Menschen wirksam ist (de fide et op. Kap. 23: Glaube ist das gute Leben) leistet er durch eine solche Ethisierung der Religion jener Kirche Vorschub, die den tiefinnerlichen Glauben an zufälligem Außenwerk bewertet, und damit das kleinmenschliche Tun gegen Gottes Wirken ausspielt — eine handgreifliche Verkehrung der augustinischen Frömmigkeit, der nichts gut war als allein Gott und der an Gottes Leben sich entzündende und ihm wieder zustrebende sittliche Wille. Vom ethischen Standpunkt aus gewann Augustin erst ein positives Verhalten zu den Heilsordnungen der Kirche, sofern er in dieser nie etwas anderes gesehen hat als ein Provisorium für ein zukünftiges Reich der Vollkommenen (de civ. dei, II, 19; X, 6 ff.; XIX, 4, de doct. chr. I, 39). Die Gnade Gottes trat ihm hier sichtbar vor Augen als eine weitwirkende Kraft, als weise Erzieherin, die auch das Böse zur Teilnahme am Gottesstaat befähigte und mit Liebe zum Dienst am

Guten zwang (de fide et op. 5, de civ. dei XIX). Auf dem göttlichen Liebeswillen ruht die Heilskirche, zur Hüterin göttlicher Gerechtigkeit und des wahren Friedens ist sie berufen. Sie soll das Erdreich lockern und pflügen, damit recht viele starke, fruchtbare Bäume in ihm Wurzel fassen können. Damit zieht Augustin das Vollkommenheitsideal in die äußere Kirche hinein, freilich mit dem Ausblick, daß es in ihr allmählich zur Wirklichkeit sich gestalte.

Das Problem Christentum und Kultur existierte für Augustin überhaupt nicht in der Schärfe, wie die moderne Zeit es empfindet. Das erklärt sich aus seiner naiv-patriarchalischen Auffassung und stoisch-naturrechtlich individualistischen Wertung des Staates heraus. (De civ. dei IV, 3.) Für einen Kultur- und Machtstaat, wie ihn die heutige Rechtsphilosophie kennt und wie er der christlichen Glaubenswelt (auch der katholischen) heute gegenübersteht, hatte er keinen Blick, geradezu erstaunlich für einen Römer. Demgemäß bestand für ihn im Grunde kein Gegensatz zwischen Christentum und Weltkultur, sondern beide ließen sich verhältnismäßig leicht vereinigen durch das Stufenprinzip seines Ethos. Die Teilnahme an den Weltgeschäften ist den Christen zweiter Ordnung wohl erlaubt, aber das wahre Christentum selbst liegt jenseits des Staates. Das Reich der Gottesliebe beginnt da, wo das Reich der Weltliebe aufhört. Der römischen Kultur steht aber nicht die himmlische Kirche gegenüber, sondern der auf Erden pilgernde Gottesstaat, der als ecclesia militans für Gottes Sache eintritt und die Herrschaft Christi schon im Diesseits vorbereitet. Was Augustins Seele heiß herbeisehnte, die uneingeschränkte Herrschaft Gottes, das wollte er schon im Diesseits vorahnend genießen. Als Krönung und Konsequenz dieses Gedankens erscheint die Identifikation des tausendjährigen Reiches mit der Kirche, die immer größere Kreise ziehen, immer weiter ihre rettenden Arme ausbreiten soll, um der innern und äußern Vollkommenheit entgegen zu reifen.

Dieser Gedanke mußte von nachhaltigster Wirkung werden, sobald er in die Wagschale der Politik geworfen wurde, was bereits bei Leo I. in größerem Stile geschah.

Dadurch, daß Gott für Augustins Bewußtsein in die Zeit, in die Geschichte eintrat, mußte ihm auch die Kirche als die Trägerin dieser weltgestaltenden Macht erscheinen, dazu berufen, Gottes Herrlichkeit in der Welt zur Erscheinung zu bringen. Dadurch, daß ihm die Kirche ein integrierendes Element persönlicher Frömmigkeit wurde, fand er aus dem auf rein innern Momenten, auf Gedanken, Gefühls- und Gesinnungswerten

ruhenden Gottesglauben die Brücke zur wirkungskräftigen und wirkungsfähigen geschichtlichen Autoritätsreligion. Hier liegt der Punkt, wo „die heiligsten Erfahrungen seines Herzens aus der Stille des Einzellebens heraustreten und unter die Triebkräfte der weltgeschichtlichen Massenbewegungen eingereiht" (Dilthey) werden können. Wenn er irgendwo die Zukunft ideell antizipierte, so geschah es hier.

Die Kirche wurde hier „auf den Thron der Weltherrschaft erhoben", und zum erstenmal bestimmt das *theokratische Programm* ausgesprochen von der durch das Walten des Liebesgeistes bezeugten, durch die Glaubenshoffnung belebten, in der Gesamtheit der Bischöfe sich darstellenden Einheit der sakramentalen Kirche, die in Christus wurzelte und lebte und deshalb zur *Katholizität* berechtigt war, von ihrer durch Besitz der Lehre und Schrift begründeten *Apostolizität* und der darin eingeschlossenen und im corpus permixtum der Kirche postulierten *Heiligkeit.* Was hier Augustinus zuerst nur von der weltindifferenten himmlischen Kirche geltend machte, das übertrug er in der Polemik gegen die das innere Band der Gemeinschaft zerreißenden Schismatiker, und, „hingerissen von der Autorität der Kirche und ihrem Siege in der Welt" (Harnack), auch auf den irdischen Gottesstaat der empirisch-katholischen Kirche. Dem Verfall des römischen Staates setzte er die „Unvergänglichkeit" der römischen Kirche gegenüber. Die zentralisierende Kraft des Romanentums, verbunden mit dem Begriff der autoritativen Heilskirche, feierte hier Triumphe ganz neuer Art. Die Geschichte sollte Augustin wirklich Recht geben.

Wenn Augustin schon als Mikrokosmos bezeichnet worden ist, „in dem alle treibenden geistigen Kräfte des Mittelalters schon vorgebildet liegen" (Berger p. 13), so kommt dem doch nur eingeschränkte Gültigkeit zu, und Tröltsch betont mit Recht den *fundamentalen Unterschied* zwischen dem Weltpapst und dem Bischof zu Hippo und macht auf den langen, oft holperigen und schwer gangbaren Weg aufmerksam, der *zwischen Augustins Gottesstaatsidee und Gregors Papalidee* liegt. Wie vieles mußte auseinandergenommen werden, was bei Augustinus noch vereinigt war, wie viel mehr noch mußte zusammengebogen und verflochten werden, was bei dem geistsprühenden, systemlosen Propheten und seelsorgerlich praktisch gerichteten Apologeten hartnäckig und natürlich auseinanderstrebte.

Die Direktiven, die zur Bildung der mittelalterlichen Kulturidee *von Augustin* ausgingen, sind aus dem Gesagten leicht herauszulesen. Es sind hauptsächlich *rein ideologische,* die erst mit günstigen politischen und kulturellen Konstellationen zusammen-

treffen mußten, um die ihnen innewohnenden Kräfte zum Ausdruck zur soziologischen Betätigung bringen zu können. Der Kern, aus dem all dies keimte, war eine große religiöse Tat Augustins gewesen: Er hatte die eschatologisch-sinnlichen Zukunftshoffnungen zurückgedrängt, dafür den sittlichen Gedanken des kämpfenden Glaubens entdeckt. Er hat auch den Intellektualismus der Alexandriner uud Neuplatoniker durchbrochen. Wenn diese die Seligkeit verstanden als stufenweises Emporsteigen im intellektuellen Erfassen aller göttlichen Geheimnisse, so stellte ihnen Augustinus gegenüber die *Liebe* und den *Willen*[1]) in seiner leidenschaftlichsten Form, den Gott „zu sich hin" geschaffen hatte. *Der im Menschen wirksame göttliche Wille dringt einerseits durch zum Leben in Gott selbst — das war der ursprüngliche Augustin: aus der Liebe Gottes strömt die Liebe in uns hinein* (Enchir XXIX, 121 und XXVIII, 117), *strebt zur Erde als sittlicher Wille, „der der Erde Sinn schafft" — dieser Augustin beugt sich in Devotion vor der einheitlichen, heiligen Kirche, der verantwortungsvollen Trägerin und Vermittlerin dieses sittlichen Lebens.*[2])

Wenn die *Kirche* sich mit diesem *ethischen Universalreich* identifizierte, mußte sie auch die *Gewalt der Exclusive und Absolutheit* an sich ziehen, deren Ziele erst erreicht schienen, „wenn die Kirche durch ihre Organe das Kaisertum wirklich einheitlich beherrschen und leiten konnte, und wenn sie eine konkrete Anschauung davon hatte, wie mit Hilfe des Kaisertums das weltliche Leben wirklich im Einzelnen dem Interesse des ewigen Heiles eingegliedert werden konnte." [3])

Der Gang dieser Arbeit wäre nun vollendet. Daher sollen im Folgenden nur noch einige Perspektiven der Bewegungen entworfen werden, die nun rasch zum Höhepunkt hindrängten.

Wie sehr diese überstaatliche Einheitstendenz der Kirche dem germanischen Empfinden widersprechen mußte, zeigt das hartnäckige Ringen um die Herrschaft im *Frankenreiche*, das seinen vorläufigen Abschluß fand in Karls des Großen christlich-

---

[1]) Willen und Erkenntnistrieb sind in Augustin gleichsam vereinigt zu einer starken emotionalen Kraft, einem unstillbaren Drang nach vollgehaltigem Sein, das er in Gott, der ewigen Liebe findet. (De civ. dei VIII 1: verus philosophus est amator dei.) [2]) Selbstverständlich lagen diese Wurzeln im fruchtbaren Erdreich seiner Frömmigkeit, eng verwachsen durch das religiöse Erlebnis. Chamberlain, der auch Augustin unter sein Schema (arische Mystik und jüdischer Dogmatismus) bringen will, steht damit dieser Frömmigkeit verständnislos gegenüber, wenn er von „Zwang" und „einer Art wahnsinniger Verzweiflung" spricht, mit der er das rettende Heil der Kirche ergreife. (Grundlagen des 19. Jahrhunderts, pag. 705, Volksausg.) [3]) Tröltsch, Soz. Lehren p. 191.

germanischem Volkskönigtum. Die vergeblichen Versuche des Staates, die religöse Idee Roms, um aus der ihr zugrunde liegenden antiken Kultur Nutzen zu ziehen, in den Dienst der staatlichen Kulturaufgaben zu zwingen, scheiterten an der geschlossenen Einheitstendenz der Kirche, die ganz andere Ziele im Auge hatte, und an dem zielfesten Vorgehen von Roms treuestem Missionar. Die *„innere Durchdringung von Staat und Kirche, von Geistlichem und Weltlichem"* barg indes eine Fülle von Entwicklungsmöglichkeiten in sich, die zum Vorschein kamen, sobald neue Ideen oder eine Wiederbelebung alter Forderungen das ideelle Gleichgewicht störten. Das Gleichgewicht verschob sich mit den neuen Zeittendenzen zugunsten des *Universalepiskopates* — nicht ohne Schuld der kaiserlichen Gewalt, die, im Streben nach sittlicher Reform, eine mönchisch-asketische Bewegung unterstützte und auf den Thron erhob, welche ihr notwendig über den Kopf wuchs, weil sie von tieferen Motiven geleitet, von wurzelhafteren Tendenzen begleitet war, weil sie sich von christlichen, folglich überstaatlichen Ideen getrieben wußte. „Dieser Kampf ist in der Hauptsache eine rein ideologische Reaktion und hängt, wie mit der internationalen Askese, so mit den universalen, spezifisch christlichen Ideen zusammen, die nun eben einmal nicht national sind."[1])

Im Kampf mit dem Kaisertum entfaltet der Gottesstaatsgedanke eine „gewaltige Aktualität und einleuchtende Gegenwärtigkeit" (Dilthey). Am Ende der Entwicklung und als der soziologische Gedanke der sakramentalen Priesterkirche überhaupt gestalten sich *die drei typischen Grunddogmen der mittelalterlichen Kirche* heraus: der Universalepiskopat des Papstes, die Überordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche und die Gnadeneinflößung in den sieben Sakramenten, deren volle Erfüllung zum teil erst das Vatikanum brachte als das Ziel einer „weltgeschichtlichen Notwendigkeit". Die Herrschaft der religiössittlichen Idee wird sichtbar in der Herrschaft des Priesters, die Einheit und Heiligkeit der Kirche versinnbildlicht sich im Papst.

Theokratie und Universal-Episkopat werden Korrelate. Gregor VII. proklamiert jene Freiheit von Staat, die gleichbedeutend ist mit Macht über den Staat. Gregor liebte die „Gerechtigkeit", verstand aber darunter die Herrschaft des „wahren" Herrschers, des kirchlichen Kulturprinzips des „Gottesstaates", das mit seinen Ideen das natürliche Leben durchdringen soll. *Die kirchlich geleitete Kultur ist im tiefsten Grund das Postulat einer religiösen Gemeinschaft, die auf absoluten Wahrheiten*

[1]) Tröltsch (Soz. Lehren p. 208). Damit weise ich auf den Ausgangspunkt zurück.

und innern Lebenswerten sich aufbaute, der sichtbare Niederschlag eines in Gott gegründeten einheitlichen Kulturbewußtseins. Die Praxis der römischen Kirche allein erweist indes die Unerreichbarkeit dieses Ideals. Es bleibt in Ewigkeit das Ziel einer großen, „ungesehenen Hoffnung", an das wir einfach glauben müssen. — —

In diesem Gottesstaat des Mittelalters, in der „auf den überweltlichen Werten der Gottesliebe und Bruderliebe" aufgebauten Kultur, wo die „Weisen und Gotteskundigen" die Herrschaft besitzen in einem „ethischen Universalreich", findet das Drama, dessen erster Akt „Konstantin und das Christentum" heißt, seinen vorläufigen Abschluß, und das Problem des byzantinischen Kirchentums die Lösung, die es notwendig finden mußte. Sobald die Kirche den in ihr latent enthaltenen Einheitsgedanken als gottgewollt begriffen und erkannt hatte, in dem Moment, wo ihr Einheitsstreben in ihrer philosophisch-dogmatischen und sakramentaljuristischen Ausgestaltung der Verwirklichung in der objektiven Heilsanstalt entgegenschritt, wenn das Christentum die besten und lebensfähigsten Gedanken der absterbenden Antike in sich verschmolz, „indem es als ihr letztes Erzeugnis den göttlichen Staat, die Kirche, das Weltreich der in Gott gegründeten und geeinigten Persönlichkeiten hervorbrachte"[1]): dann war der Zeitpunkt gekommen, wo sie emporwuchs über die bloß stattliche Einheitsidee, wie sie in Konstantin lebendig gewesen war. Jetzt mußte ihr das Kaisertum zur widergöttlichen, weil widerkirchlichen Macht werden. Mit ideeller Notwendigkeit fiel ihr der Sieg zu, weil sie *die Garantie der Einheit im Gottesgedanken* zusammenschloß, weil sie ihre Siegesfreudigkeit verankerte im ewigen, weltüberlegenen Gott, dessen Kräfte in unterbrochenem Kontakt auf sie überströmten.[2]) Weil alles Tun und alle Gedanken von Gott strömten und zu Gott strebten, dem unwandelbaren, mußte die Kirche über die Konstantinische Staatsidee, für die das Göttliche restlos aufging im wechselvollen Weltlauf, den Sieg davontragen. Denn, wenn eines Tags der matte Glanz der Unüberwindbarkeit, der dem Staat die göttliche Verehrung vindizierte, von ihm wich

---

[1]) Tröltsch: Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, pag. 21. [2]) Die Materialisierung des Gottesgedankens durch die sakramentale Heilsordnung zerstörte die Reformation. Sie mußte gerade deswegen beim Zentralproblem des Mittelalters, bei Gott, den Ausgang nehmen, näher ausgeführt bei Berger, Kulturaufgaben der Roformation p. 34. Die Reformation bemühte sich „das christliche Ideal (das in die Kirche eingekapselt war) strenger, reiner, vielseitiger durchzuführen" (Tröltsch, Kultur der Gegenwart I, IV, 1. p. 442); vgl. die frische, anschauliche Darstellung bei Wernle, Renaissance und Reformation (p. 102 ff).

— was dann? Dann war die christliche theozentrische Einheitskultur glänzend gerechtfertigt. — —

Wir sind in die Höhen einer geschichtsphilosophischen Betrachtung[1]) emporgestiegen und haben einen weiten und tiefen Einblick gewonnen. Uns erscheint nun das Konstantinproblem nicht mehr bloß in historischer Zufälligkeit. Es ist ein *typisches Problem* geworden. Hier in der konstantinischen Staatskirche fanden sich zum erstenmal die in der Person des Kaisers verkörperte *Vollkultur und das ethisch-sakramentale Universalreich der Kirche* zusammen im teleologischen Prinzip der Einheit. Je nach dem Inhalt des formalen Wertgesichtspunktes mußte die antik-weltoffene Kulturidee der Staatskirche entstehen oder der an Gott und seinem göttlichen Naturgesetz orientierte „Kirchenstaat" sich herausbilden. Im tiefsten Grunde sind dies zwei verschiedene Arten, das Wirkliche zu erleben. In Konstantin waren beide in eine Personalunion eingetreten. Er hatte sie teils unbewußt, teils gewaltsam zusammengedacht und zusammengefügt. Die Kirche, deren Einheitsgedanke tiefer erlebt und machtvoller begründet war, sog den Staat in sich hinein, und umschloß (idealiter) mit festem Ring die Gesamtheit des Wirklichen. Aus verschiedenen Metallen war der Ring zusammengeschweißt, aber nichtsdestoweniger erwies sich der Ring als dauerhaft. Denn Gott selbst war nach kirchlichem Bewußtsein hier an der Arbeit gewesen.

Christliche Gesittung und die Unfruchtbarmachung geschlechts-sittlich Minderwertiger.

Von *F. Lienhard*, Pfarrer in Wil (St Gallen).

Vortrag vor der Pastoralgesellschaft Toggenburg 1914 gehalten, auf deren Wunsch gedruckt.

(Schluß.)

III. Persönliche Erfolge und Folgen.

Die erste Frage an die Erfahrung muß lauten: *Befreit die Unfruchtbarmachung den Psychopathen wirklich von seinem geschlechtlichen Überdrang?* So viel, daß er von der Straf- und Heilanstalt frei bleiben kann, oder gar so viel, daß er von seiner innern Haft los komme, die ihn an allem nützlichen Tun hindert? Von allen mir bekannt gewordenen Behandelten habe ich über den Erfolg

[1]) Nach Rickert (Kultur- und Naturwissenschaft) ist ohne Geschichtsphilosophie keine Geschichtsforschung möglich.

nachgeforscht. Ungleiche Berichte sind eingelaufen, aber doch zumeist erfreuliche.

1. L. M. Eine Geschiedene, die sich mit ihrem Vermögen jedem Glünggi anbot, wurde sterilisiert 1906. Es ist besser, aber doch nicht gut, sie steht unter Vormundschaft und ärztlicher Aufsicht, ohne die ihre 40-jährige Mannsucht immer noch Sprünge machen würde; doch ist sie erträglicher geworden. Ihre sexuelle Reizbarkeit ist immer noch gesteigert, aber doch nicht mehr allen Männern gegenüber, sondern nur den „Sympathischen". Ihre übrigen sittlichen Mängel, Lügenhaftigkeit, u. a. haben deutlich abgenommen.

2. N. O. in Z. Junges Mädchen, verdirbt im Mädchenasyl die Besserungsbedürftigen, muß entlassen werden, wird auf Wunsch der Armenpflege sterilisiert, lebt in wilder Ehe, die sich nächstens nach vollendeter Lehrzeit zur geordneten umwandeln wird; sie ist ruhiger geworden.

3. P. R., 23-jähriges Mädchen, in Stellung mißbraucht, schuldigt ihre Pflegeeltern u. a. ungeheuerlicher Dinge an, nimmt vieles zurück, wird sterilisiert, muß aber wegen ihrer phantastischen Lügenhaftigkeit noch länger eingeschlossen bleiben. Immerhin wird das Verhalten ruhiger; Entlassung ist zu hoffen.

4. T. T. geb. 1887, läuft in ihrem Schwachsinn einem jungen Schnapser nach, den sie schließlich erheiraten kann; das Kind pflegt sie aber nicht, mag nachts nicht aufstehen, verstopft sich die Ohren gegen sein Schreien, wirft es dem Manne zu: Da hesch de Chaib, i lueg em nümme. Der Mann schlägt ihm das Köpfchen ein. — Sie wird 1913 in Bern sterilisiert, wodurch jedenfalls solche schauderhafte Rohheit verhütet wird. Ob der Mann nach der Abbüßung der Strafe wieder zu ihr zurückkehrt, ist fraglich. Aufenthalt und Verhalten der Frau zu erfragen ist mir noch nicht gelungen.

5. S. S., tötete unter Befehl von Stimmen ihr Kind, haßte eigentlich im Kinde den ungeliebten, vom Vater ihr aufgedrängten Mann; 1909 sterilisiert in Z.; Erfolg gut; noch besser seit dem Tode des Mannes; verdient sich als Angestellte in einer Anstalt das Brot.

6. U. V., liederliche Frau mit vor- und außerehelichen Geburten, trinkt und schlägt den Mann. Sterilisiert. Verhalten innert der letzten 4 Jahre relativ gut, trinkt nicht mehr; die Kinder können ihr aber nicht anvertraut werden.

7. V. W. Imbezilles hysterisches Mädchen. Bleibt auch nach der Kastration schwierig zu behandeln; Geschlechtstrieb nicht erloschen, befriedigt sich selber; keine Prostitution.

8. B. A. geb. 1884. Kindstöterin. Sterilisiert mit gutem Erfolg; das Mädchen arbeitet fleißig.

Über diese Fälle gaben mir in verdankenswerter Weise Auskunft die Herren Prof. Dr. Bleuler, Dr. Maier, Zürich, Dr. Wille, Münsterlingen, Pfr. Weiß, Inspektor der bürgerichen Armenpflege Zürich, sowie Hr. Dr. Müller-Schürch, kant. Inspektor für Irrenpflege, Zürich. Letzterer beschreibt in einem sehr lesenswerten Aufsatz „Kastration und Sterilisation aus sozialer Indikation" (Zeitschr. f. d. gesamte Strafrechtswissenschaft 1912, Bd. 33, Nr. 6) zwei weitere Fälle:

9. A. W., 13-jährig, mißbraucht unter Zusehen der trunksüchtigen Eltern, kann in Erziehungsanstalt nur gebessert werden, wenn der Geschlechtstrieb durch Entfernung der Eierstöcke gebändigt wird. Geschieht. Erfolg gut. Kann Stellung versehen.

10. G. A., mißbraucht vom Sohn der Herrschaft, nymphoman erregt, würde der Prostitution zufallen. Zufolge „Kastration und und heilpädagogischer Beeinflussung" wird sie ruhig, freundlich, lenksam, dauernd gleichmäßiger, verliert die Körperfülle. Nach 10 Monaten: Geschlechtstrieb wie weggeblasen.

Über die folgenden Fälle konnte ich, wie auch über einige der vorstehenden, durch persönliche Befragung die Nachwirkungen feststellen.

11. L. N. 32 J., schwachsinnig, läuft den Italienern nach, 2 unehel. Kinder, kastriert, hält sich 2 Jahre sittig, neue aber kurze Aufregung. Stirbt an Nierenentzündung.

12. M. Z., geb. 91, sucht früh Verkehr. Kastriert 1910, unter Familienaufsicht, jetzt in Stellung bei geachteten Leuten, hält sich sauber.

13. N. N., geb. 82, sehr schwer belastet, bringt zwei Kinder ins Armenhaus, die sich jetzt schon als minderwertig, epileptisch zeigen. 1907 kastriert. Epilepsie und Schwachsinn bleiben; nach 1 Jahr das alte Geläuf, nach 2 J. Ruhe; n. 3 J. Trieb erloschen. Arbeitet, doch nicht selbständig. Schwachsinn nimmt in gleichem Maße zu wie früher.

Einige weitere Fälle kommen nicht in Betracht wegen Todes bald nach aber nicht infolge der Operation oder wegen der Unmöglichkeit, sichere Auskunft zu erhalten. Noch vor Absendung der Arbeit bekam ich Kenntnis von bernischen Fällen, die ich nicht mehr berücksichtigen konnte.

Wenn wir die Wirkungen der Operation bei diesen Frauen und Mädchen überblicken, so ergiebt sich erstlich, *daß außer der beabsichtigten Unterdrückung der Fortpflanzung eine, meist wohl auch beabsichtigte, Besserung des seelischen und gesellschaftlichen Verhal-*

tens der Behandelten eintritt und zweitens, *daß dieser Erfolg sicherer und größer ist bei Kastration als bei Sterilisation.*

Ob Schädigungen, Verkümmerungen bei diesen meist Schwachsinnigen sich infolge Kastration eingestellt haben, ist sehr zu bezweifeln; jedenfalls haben sie und die Umgebung die Operation nie bedauert, manche haben ersichtlich großen Gewinn an äußerer und innerer Freiheit davongetragen, s. Fälle 9—12.

Die Beobachtungen an Männern beschränken sich einstweilen auf vier Kastrationen; zwei weisen persönlich mittelmäßige, sozial ziemlich gute Erfolge auf, zwei in beiden Beziehungen recht gute. Die beiden ersten haben „Liebes"bedürfnisse behalten, einer auch fünf Jahre lang die Potenz, daher er sich als „ungefährlicher Befriediger" den Mädchen anerbot. Jetzt, sechs Jahre nach der Abgrabung, ist der Vulkan fast erloschen, nur noch etwa von Vierteljahr zu Vierteljahr spüre er etwas Drang. Seinen Aussagen kann man freilich nicht das Eigengewicht beimessen, da man seine Prahlsucht mit in Anschlag bringen muß. Sicher aber ist, daß er die Kette seiner vielen Verbrechen — Diebstähle, Schwindeleien, Mißbrauch kleiner Mädchen — abgebrochen hat; es ist ihm doch viel leichter sich zurückzuhalten. Ganz gehoben werden alle die Minderwertigkeiten durch die Kastration natürlich nicht; es ist viel, wenn sie, so wie hier, zurückgedrängt werden. Auch am Alkohol, der immer sein schlimmster Verführer war, der ihm auch die Auflösung einer nach der K. eingegangenen Ehe zuzog, habe er nicht mehr so Vergnügen. Im Ganzen ist ihm doch leichter, wenngleich er zu Zeiten fast wünschte, für immer im Asyl gesichert zu sein gegen sich selbst. — Er arbeitet gegenwärtig auf seinem Beruf. --

Was bei diesem Grundverdorbenen nicht gelang — die libido centralis, die seelische Begierde zu verdrängen —, gelang bei A. R. Nicht nur kann er sich der früher so häufigen homosexuellen Vergehen enthalten; seine Sinnlichkeit ist durch eine sittliche Idee ersetzt, durch das Bestreben, andern Unglücklichen zu helfen. Vollständige Alkoholabstinenz ist freilich Mitbedingung zur Erhaltung dieses Seelenzustandes; ein Glas Wein oder Bier regt alte Vorstellungen wieder auf. Im Anfang bedrückte ihn der Gedanke, eine Ausnahmestellung unter den Menschen einzunehmen; er fürchtete auch, man sehe es ihm an. Das ist nicht der Fall; sein Aussehen, wie auch das des Vorigen, ist bedeutend besser; keine Fettsucht, keine Veränderung in der Stimme (sechs Jahre nach dem Eingriff); Ruhe im Gesicht und Glanz in den Augen. Er ist dankbar für das Wagnis. Sein Charakter hat manchen Fehler in der Erziehung behalten (Mutter starb früh, Anstalts-

erziehung), z. B. etwas Unstetes, Mangel an Ausdauer. Aber ich bin überzeugt, daß diese Fehler gerade durch die vielen Zuchthaus-Aufenthalte mitverstärkt worden sind; entlassen, mußte er wandern; als Sträfling entdeckt, wurde er aus Stellungen entlassen. Früherer Eingriff, im 22. statt im 32. Altersjahr, hätte da sicher vielem vorbeugen und anderem nachhelfen lassen.

G. H., ein wegen seiner Intelligenz trotz vieler Freiheitsstrafen immer wieder angestellter 34-jähriger, sucht seine geschlechtliche Überreiztheit durch Klemmen und Schlagen entblößter Mädchen, meist in Schulhäusern !, zu befriedigen. Anstaltserziehung hatte den Wandertrieb zum großen Teil ausgetrieben, nicht aber den andern Trieb, der auch trotz Heirat und Bromkalium verblieb und ihm ein scheues unstetes Wesen aufdrückt. Strafen machen keinen Eindruck auf ihn. Lebenslängliche Anstaltsverwahrung — oder Kastrierung. Er verlangt dringend von seinem verkehrten Geschlechtsdrang befreit zu werden. Ein Jahr nach (1912) erfolgter Kastrierung kann er von gutem Erfolg berichten; die Zeit über ist er frei geblieben und zur Arbeit stetig besser aufgelegt, während früher keine Woche ohne Versuchung vorüberging. (Aus den Akten der Heilanstalt Burghölzli, von Dr. Bleuler zuvorkommend mir aufgelegt.)

Ein fünfter Fall, Bruder des Vorigen, ist noch so frisch, daß von Beobachtung der Folgen nicht die Rede sein kann; der Mann verbringt nun einige Zeit in einem Entlassenenheim, um sich an geregeltes Leben zu gewöhnen. Sofortige Entlassung wäre zu gewagt gewesen; mit erfreulichem Verständnis haben die Behörden unserm diesbezüglichen Rate Folge gegeben.

Aus diesen 17 oder 18 uns, die einen etwas mehr die andern etwas weniger nahe, bekannt gewordenen Behandlungen geht hervor, daß hierzulande von Heilanstalten aus nur solche Kranke operiert wurden, die sich und andern durch geschlechtliche Überreiztheit oder sittlichen Schwachsinn oder meist durch beides gefährlich waren. Es sind also Kranke, denen zu *ihrem* Besten sowohl wie auch zu dem der ganzen Gesellschaft geholfen werden sollte. Der Erfolg ist wie gezeigt in allen Fällen ein befriedigender, in der Hälfte sogar ein erfreulicher. Das Unfruchtbarmachen, und zwar besonders in der Form der Entfernung der Keimdrüsen, erweist sich als ein geeignetes Mittel zur Heilung des krankhaft überwuchernden oder in verkehrte Bahnen verirrten Geschlechtstriebes. *Befürchtete Schädigungen an der Persönlichkeit zeigten sich bisher nicht, vielmehr tritt bei vielen Behandelten vermehrte Freude am Leben, beständigere Arbeitslust und -fähigkeit als erfreuliche Folge ein.* Geschlechtslos sind auch

die Kastrierten nicht, da die Gefühle der Zuneigung und der ästhetischen Freude verbleiben, wenngleich in herabgesetztem Grade. Die er vorher zerknittern mußte, die unschuldigen Kinder, kann er nun als Blumen mit Wohlgefallen betrachten, sagt der Eine; „Was ich an fleischlicher Liebe verloren, habe ich an geistiger Liebe (zur Frau) gewonnen", schreibt er.

Mit unsern Beobachtungen stimmen *neuere Forschungen von Ärzten* überein.

Von den 300 Sterilisierten des Dr. Scharp, Indiana, halten sich fast alle draußen „gut". Leider ist aus den uns zugänglichen Berichten nicht zu ersehen, ob das Verhalten nur nach dem Strafgesetz oder auch nach der Gesittung und Gesinnung als gut beurteilt worden ist, wir vermuten das erstere. Immerhin ist anzunehmen, daß auch Erfolge in letzterem Sinne zahlreich eingetreten sind, wenn mit der chirurgischen sich eine heilpädagogische Behandlung verbunden hat. Daß die letztere beabsichtigt ist, lassen die nordamerikanischen Gesetze über Unfruchtbarmachung vermuten, die zumeist einen längeren Verbleib des Operierten in einer Anstalt und nachherige Beaufsichtigung vorsehen. Siehe Geza v. Hoffmann, Die Rassenhygiene in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, Lehmann 1913; Dr. H. Maier, Nordamerikanische Gesetze gegen die Vererbung von Verbrechen und Geistesstörung und deren Anwendung, juristisch psychiatr. Grenzfragen 1911, Heft 1/3. Über Kastration und ihre Folgen hat W. Waldschmid eine wertvolle Zusammenstellung gebracht. (Die Unterdrückung der Fortpflanzungsfähigkeit, 1913.) In der Jugend Kastrierte haben keinen Geschlechtstrieb. Nulliparæ (in Basel, nach Franck) beklagen sich über das Verschwinden der libido sexualis nach der Operation. Bei Menschen mit starker libido centralis bleibt der Trieb, auch wo die l. sex. ausfällt. Nach Bircher erlischt der Trieb bei der Minderzahl, bei der Mehrzahl wird er gemildert. Stark auseinander gehen die Ergebnisse bei Hagedorn, Glävcke, Altertum, Liesen und Pfister. Erloschen war der Trieb bei 0 % (Hagedorn) bis 76,5 % (Liesen), im Mittel bei 41 % der Kastrierten. Vermindert: zwischen 5,9 (L.) bis 66,6 % (H.), im Mittel 32,6 %. Noch (ungeschwächt) vorhanden bei 25 %. Der Wert dieser Angaben würde größer sein, wenn die Anzahl der untersuchten Personen, ihr Geschlecht und die Entfernung der Untersuchungszeit von der Operationszeit mit in Anschlag gebracht wäre. — Fast gleich lauten die Verhältniszahlen für das Vorhandensein der Wollustgefühle: bei 26 % erhalten, bei 30 % vermindert, bei 43 % erloschen. — An *Ausfallserscheinungen* nach Kastration führten die genannten Ärzte an: Vergeßlichkeit bei 68,5 % (Pf.), 28,9 (A.);

Erregtheit 7 — 9 %, melancholische Verstimmungen: 6 — 50 %. Forel behauptet, männliche Eunuchen seien weibisch, ränkesüchtig; ebenso sagen Nyström und v. Stein alles Böse von den Eunuchen aus: Rachsucht, mürrisches wankelmütiges Wesen, für nichts Hohes zu begeistern. Berühmte Eunuchen, der Feldherr Narses, der Konsul Eutropius, Origenes seien Ausnahmen. — Uns scheinen da die Versuche noch nicht scharf genug zu unterscheiden zwischen solchen, die vor und solchen, die nach der Pubertät kastriert wurden. Allgemein wird anerkannt, daß jene bedeutende Einbuße erleiden; von diesen scheint das mir nicht in gleicher Weise nachgewiesen zu sein, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß hier und dort auf Schuldrechnung der Kastration gesetzt wird, was vorher schon vorhanden, vielleicht nur nicht so deutlich zu sehen war.

Immerhin ist ja wahrscheinlich, daß die Entfernung des für die Erhaltung der Art notwendigen Organs auch für den Einzelnen einen Ausfall an körperlichen, wohl noch mehr geistigen Vorzügen zur Folge hat. Aber wenn die Entfernung erst beim Erwachsenen vorgenommen wird, so ist der Ausfall nicht so bedeutend, wie beim Unerwachsenen. *Und wenn der Gewinn entschieden größer ist als der Verlust, wie bei den eben genannten Versuchen, so erscheint uns die Kastration nicht nur sozial, sondern auch personal als angezeigt.*

Eine Statistik der körperlichen und seelischen Veränderungen bei bloßer Sterilisation ist uns nicht bekannt. Es ist von vornherein anzunehmen, daß sie geringer sind als die nach Kastration, da die Ausscheidungen der Keimdrüsen durch das Gewebe, in die die Enden der durchschnittenen Leiter verwachsen, aufgesogen und so dem Blute zugeführt werden. Trieb und Wollustgefühl werden viel weniger herabgesetzt sein; immerhin bewirkte die Sterilisation in den oben angeführten Fällen doch Beruhigung und Milderung (Fall 1, 2, 3, 5, 6, 8). Sie wird daher heute bevorzugt (Scharp, Oberholzer, Maier u. a.). *Will man aber eine möglichst sichere Ausschaltung des Geschlechtstriebes und das sollte man bei geschlechts-sittlich Minderwertigen und Gemeingefährlichen, so wird die Kastration vorzuziehen sein.*

IV. Die sozialen Folgen der Unfruchtbarmachung.

Wenn junge arbeitsfähige Menschen, statt ein langes Leben hinter hohen Hägen und Mauern zu vergrämen, frei gehen und sich den Unterhalt verdienen können, so ist das eine große Erleichterung zugleich für Angehörige, Gemeinde, Staat und Anstaltsangestellte wie -insaßen. Wenn weiter möglichst frühe eingeschritten wird, so läßt sich viel sittlicher Verderbnis zuvorkommen. Endlich ist die Möglichkeit der Vererbung der schlechten Naturanlage

verunmöglicht, was selbst bei Anstaltsversorgung mit ihren notwendigen Versuchen zur Arbeit im Freien und zur beschränkten Freilassung nicht ganz der Fall ist. Eine wesentliche Verbesserung der Rasse wird damit freilich noch nicht erreicht; mit der Unfruchtbarmachung alles Schlechten sollte die Förderung alles Guten sich verbinden und der Kampf gegen die Unsittlichkeit muß auf breiterem Felde geführt werden. Eine direkte Hauptursache des moralischen und intellektuellen Schwachsinns ist der Alkoholismus der Eltern: eine weitere Ursache ist die geschlechts-sittlich laxe Beurteilungs- und Lebensweise weiter Kreise; so sollen nach der Urteilsbegründung einer Gerichtsbehörde 1912 im Stande der Handelsreisenden die geschlechtlichen Dinge häufig leicht genommen werden; ich glaube aber, daß viele andere Berufe nicht besser dastehen; auch bei den Landleuten ist vieles faul. Weiter erleichterte in mehreren der obigen Fälle das enge Zusammenwohnen manche Verführung, manche vorzeitige Reizung der Geschlechtslust. Endlich sollte die Vererbung auch anderer sittlicher Minderwertigkeiten als die des Geschlechtlichen unterdrückt werden. Wenn wir hier aber vorderhand uns auf die geschlechtssittliche Minderwertigkeit begrenzen, so wird damit doch schon ein großer Teil der andern Schwachsinnsformen mitbetroffen; auch Epileptische, sofern sie sich am Fortpflanzungsrecht mitbeteiligen wollen, können daher einbezogen werden. Da ihnen als Geisteskranken nach dem Zivilgesetz Art. 97 Heirat verboten ist, sollen sie sich auch nicht außerehelich fortpflanzen; wenn sie es doch tun oder tun wollen, so sind sie als sittlich, auch geschlechtssittlich Minderwertige daran zu verhindern. Die Beziehungen von Eheverbot und Unfruchtbarmachung drängen sich hier auf; wir können sie jedoch Raumes halber nicht weiter aufnehmen.

In unserer Gedankenfolge hat den Vortritt die Frage, ob nicht neben den anerkannten wohltätigen Folgen der Unfruchtbarmachung sich ungewollte schlimme Folgen für das Volksleben einschleichen? Das war von Anfang an unser schwerstes Bedenken: ob nicht die Sterilisierten oder Kastrierten der Prostitution sozusagen in die Arme laufen; ob sie, weil ungefährlich, nicht viel mehr verführt werden oder verführen können als vorher? Meine Nachforschungen haben mich beruhigt, sozusagen ganz in Bezug auf die Kastrierten. Keine einzige der Kastrierten ist der Prostitution verfallen; der Trieb war weg. Zudem ist Mißbrauch einer als geisteskrank bezeichneten, also auch einer schwachsinnigen Person strafrechtlich verfolgbar. Dies gilt natürlich auch für die Sterilisierten, in denen die Anlockungsfähigkeit und -lust nach meinen Nachforschungen nicht in gleichem Maße abgeschnitten ist.

Andeutungen von ungeordnetem Lebenswandel waren in zwei Fällen vorhanden, aber die Überleitung in geordnete Verhältnisse ist doch in einem Fall angebahnt, im anderen erfolgte verschärfte Aufsicht. Die Befürchtung, durch Unfruchtbarmachen sittlich gefährdeter Mädchen könnte der Prostitution Vorschub geleistet werden, hat im Anfang auch bei zürcherischen Vormundschafts- und andern Behörden Platz gegriffen. Dr. Oberholzer sucht sie zu entgründen, zuerst mit dem Gegenwurf, an den allfällig nach der Behandlung sich Prostituierenden sei nichts zu verderben. Das erscheint mir nun doch fraglich für manche Minderwertige, die nicht dadurch fällt, daß sie den Männern nachläuft, sondern nur zu wenig Widerstand leistet; wenn sie nun bei vorerst unvermindertem Geschlechtstrieb „folgenlose" Überfälle erführe, könnte das sie schon eher zur gewerbsmäßigen Unzucht verlocken. Umgekehrt kann sie bei ernster Überwachung in der ersten Zeit erzieherischen Einflüssen offen stehen oder doch für so lange vor Verfall in Unzucht behütet werden, bis die Minderung des Triebes sie selber einigermaßen schützt. Wo gebessert werden kann, kann auch noch verschlechtert werden. Darum ist aber die Operation nicht zu verwerfen; sie kann im Gegenteil, namentlich in der gründlicheren Form, die Beziehungen der Minderwertigen zur Umgebung säubern; nur muß ihr „heilpädagogische Beeinflussung" (Dr. Müller-Schürch) zur Seite gehen. Die zweite Entgründung Dr. Oberholzers ist mehr allgemeiner Art. Er sagt mit Recht, man habe kein Recht, aus Angst vor Prostitutionsgefahr gegen Sterilisation aufzutreten, überhaupt darauf so viel Gewicht zu legen, so lange man überall Prostitution in der heutigen Form mit ihren Gefahren duldet, ohne dagegen ernstlich etwas tun zu *wollen*, nicht nur zu können". Das ist ein mannhaftes Wort zur rechten Zeit. Nur ziehen wir etwas andere Folgerungen daraus. Wir suchen vorsichtig jeder unmittelbaren oder mittelbaren Förderung der Unzucht durch die empfohlene Unfruchtbarmachung vorzubeugen, und verbinden damit die Erkenntnis, daß gegen das Ungeheuer Prostitution energischer als bisher zu Felde gezogen werden muß. Vielleicht hilft gerade die Kastration moralisch Schwachsinniger, die wir verlangen, das Zuzugsheer zur Prostitution zu vermindern; denn bekanntlich stellen gerade diese geistig und sittlich Schwachsinnigen einen großen Teil des unzüchtigen Gewerbes. Wenn man so die Gefährdeten und Gefährdenden behandelt und überwacht, bei Verfall in Prostitution wieder versorgt, so ist das ein fester Punkt, an dem die Bekämpfung dieser Volksseuche anheben könnte; weitere Punkte würden sich anfügen lassen, wenn man auch sicher nicht dahin kommen darf, alle Prostituierte für geschlechts-sittliche Psycho-

pathen zu halten und bei Unverbesserlichkeit zu kastrieren. Was freilich eine Radikalkur wäre! — Aber auch so berechtigte Bestimmungen werden schwer Eingang finden, wie sie das Parlament von Iowa 1911 in das Gesetz für Unfruchtbarmachung aufgenommen hat: Sterilisation ist anzuordnen, „wenn der Insaße (einer Anstalt) ein Epileptiker oder Syphilitiker ist". „Ferner soll diese Operation an jedem Insaßen einer solchen Anstalt (Gefängnis, Zuchthaus, Irrenhaus, Schwachsinnigenheim) ausgeführt werden, der oder die wegen *gewerbsmäßiger Unzucht* verurteilt war" (nach Geza v. Hoffmann). Freilich können wir heute noch nichts über die Anwendung dieses entschiedenen Gesetzesartikels sagen; wenn er nicht auf dem Papier bleibt, kann er zur Entsumpfung der Niederungen ein Bedeutendes beitragen. Aber zugleich muß die öffentliche Denkweise noch gehörig gehoben werden.

Endlich überlegen wir noch eine weitere mögliche Schädigung der christlichen Gesittung: durch die staatliche Anerkennung des Rechts zur Unfruchtbarmachung und dessen häufige Anwendung könnte die schon vorhandene Neigung geistig und körperlich gesunder, aber bequemer und leichtsinniger Frauen, sich gegen Kindersegen durch den einfachen und ungefährlichen Eingriff der Sterilisation zu schützen, bedenklich verstärkt werden. Diese Nebenwirkung scheint in Nordamerika häufig eingetreten zu sein; von den 11 Staaten, die von 1907 bis 1913 Sterilisation der Schwachsinnigen, Epileptischen, Gewohnheitsverbrecher jeder Art u. A. gesetzlich angeordnet haben, fanden 5 der zuletzt beigetretenen es für nötig, hohe Strafen anzudrohen (bis 1000 Dollar und 5 Jahre Kerker) für unbefugte Vornahme der Sterilisation, „außer wenn die Operation vom ärztlichen Standpunkt nötig wäre" (New-York 1912, ähnlich Washington 1909, Jova 1911, Kansas und Michigan 1913). Dem Arzte ist da immerhin noch eine große Freiheit und Verantwortung überbunden, während für die zwangsweise Sterilisation dem Anstaltsoberarzt meist ein kleiner Ausschuß zur Seite gestellt wird, z. B. der Sekretär des Wohltätigkeitsamtes, 1 Chirurg und 1 Nervenarzt (New Yersey 1911). Ob für die Notwendigkeit vom ärztlichen Standpunkt aus auch Richt- und Grenzlinien angelegt sind, bezweifle ich; immerhin, die Gefahr des Mißbrauches ist erkannt. Ob gebannt, ist eine andere Frage. Wir haben in der Schweiz nicht nordamerikanische Zustände; aber ob der Drohfinger für unsere Bevölkerung und für einzelne allzurasch bereite Ärzte nicht jetzt schon nützlich wäre? Gewiß denkt die Mehrzahl der Ärzte im Sinne eines Dr. Müller-Schürch, der in der angeführten Abhandlung den Ausspruch tut: „eine Gefälligkeits-Operation halte ich für kriminell". Aber ob alle mit ihm Halt machen, wenn er daselbst

warnt und fordert: wohlhabende gesunde Eltern dürfen nicht an Sterilisation denken, selbst wenn sie schon 4 gesunde Kinder haben, aus Rücksicht auf die Rassenverbesserung, während er den Arbeitern und kleinen Gewerbsleuten nicht über 4 Kinder zumutet. Dieser aus ernstlicher Erwägung und großer Sachkenntnis hervorgegangene Vorschlag zeigt mit einem grellen Lichtstreifen die Not und Verbesserungsbedürftigkeit unsrer gesellschaftlichen Zustände. Wo eine Arbeiterfrau mehrere gesunde Kinder zur Welt gebracht hat, sollte der Staat ihr die Fabrikarbeit oder Heimarbeit abnehmen, indem er dieser Familie rechtlich geregelte Zuschüsse giebt oder sonstwie hilft. Aus bloßer Not infolge zu geringen Verdienstes sollte in einer Gesellschaft, die unter dem Einfluß christlicher Gesittung steht, Sterilisation nicht vorgenommen werden müssen, nicht dürfen. Ein anderes ist es, wenn die Frau infolge Unverstandes oder Unvermögens des Mannes oder auch des eigenen innert 6 Jahren 6 Kinder hat, nie zur Ruhe, dafür ganz herunter kommt, da scheint auch uns ein Eingriff angezeigt. Die Frage ist nur, wo die Grenze zu setzen sei und von wem. Doch darüber zu handeln haben wir hier nur nebenbei Anlaß genommen; die Unfruchtbarmachung sittlich Minderwertiger, besonders Schwachsinniger, darf durch derlei Erwägungen nicht in Frage gestellt werden; das gefahrlose Mittel unfruchtbar zu machen ist ohnehin bekannt. Ernsthafte Spitalärzte versichern, daß sie viele als ungenügend begründete diesbezügliche Wünsche abweisen müssen. Psychose und ausgebrochene Tuberkulose sind die hauptsächlichsten Gründe der Eingriffe. Man ist übrigens auch schon in gesetzgebenden Behörden auf diese Fragen aufmerksam geworden, so durch den staatswirtschaftlichen Bericht 1912 im Großen Rat des Kantons St. Gallen, Herbst 1913.

Mögliche gesellschaftssittliche Schädigungen infolge Unfruchtbarmachung können zurückgehalten werden durch Bevorzugung der Kastration vor der Sterilisation, durch Überwachung und erzieherische Beeinflussung der Behandelten und durch gesetzliche Festlegung der Bedingungen für Sterilisation geistig Gesunder.

Bei Beachtung dieser Vorsichtsmaßregeln wird die Unfruchtbarmachung geschlechts-sittlich Minderwertiger zu der Hebung der körperlichen, geistigen und sittlichen Gesundheit des Volkslebens etwas beitragen. Wenn die vermehrten Erfahrungen auf diesem Gebiete den Erwartungen entsprechen, wird es später immer noch möglich sein, Recht und Pflicht dieses Verfahrens auszudehnen auf die Scharen der Gewohnheitsverbrecher, unverbesserlichen Alkoholiker, Syphilitiker, der gewerbsmäß Unzüchtigen und anderer Entarteter.

V. Rechtsfrage, Schlußfolgerungen.

Grundsätzlich und gemäß der allerdings noch kurzen Erfahrung ist unsres Erachtens vom Standpunkt christlicher Gesittung aus gegen die Unfruchtbarmachung geschlechts-sittlich Minderwertiger und Schwachsinniger nichts Stichhaltiges aufzuführen. Ihre personalen und besonders sozialen Erfolge sprechen nach den gemachten Versuchen viel mehr für als gegen sie.

Noch wären manche Fragen aufzuwerfen; die wichtigste ist die *Rechtsfrage*. Die Rechtsgrundlage für diese Eingriffe muß erst noch geschaffen werden, wenngleich einstweilen der Grundsatz angewendet werden kann: „volenti non fit injuria". (Zürch. Obervormundschaftsbehörde, nach Müller-Schürch a. a. O.). Wenn der Betroffene mit der Vornahme einverstanden ist, so geschieht ihm kein Unrecht. Jedenfalls aber muß dann der Staat auch darauf bedacht sein, ne volens faciat injuriam. Es kann nicht jeder mit seiner Hand, seinem Auge machen, was er will. Wenn sich ein Stellungspflichtiger schießunfähig, ein Unfallversicherter arbeitsunfähig macht, so handelt er strafbar. Gleicherweise, wenn sich ein Glied der Volksgemeinschaft ohne anerkannte Notwendigkeit fortpflanzungsunfähig macht, so ist das nicht nur seine (oder ihre) persönliche Sache. Das Recht des Staates, in diesen Dingen Gesetze aufzustellen, scheint uns unzweifelhaft. Schwieriger wird es sein, ihnen Nachachtung zu verschaffen. Aber sie machen doch auf Gefahren aufmerksam und, weise angewendet, könnten sie doch heilen und vorbeugen.

Im *Strafgesetz* könnte die *Unfruchtbarmachung* vielleicht *als bedingter Ersatz der Strafe* für *unverbesserliche geschlechts-sittlich Gemeingefährliche* vorgesehen werden. Mittelbar könnte es vielleicht in dieser Angelegenheit Recht schaffen helfen, indem es Bestrafung der unbefugten Vornahme der Sterilisation festlegte, wobei freilich die Umschreibung der Unzulässigkeit ein schweres Stück Arbeit für Frauen- und Irrenärzte in Verbindung mit den Männern des Rechts wäre. Aber Vorarbeit ist schon geleistet; nach einer verdankenswerten ausführlichen Mitteilung des Herrn Dr. Jung, Chefarzt an dem Frauenspital St. Gallen, an den Verfasser, haben sich die Frauenärzte des In- und Auslandes auf folgende Bedingungen der Sterilisation von Psychopathen und Kriminalpsychopathen geeinigt:

1. Vorausgegangene längere Beobachtung in einer staatlichen Irrenanstalt und Begutachtung durch mindestens einen staatlich angestellten Irrenarzt.

2. Ausführung der Sterilisation solcher Kranker nur in einer staatlichen Anstalt unter Zustimmung der zuständigen Behörde.

Zu unbestimmt gelassen ist da nur die Bezeichnung Psychopathen; vorausgesetzt ist wohl mit der Zustimmung der Behörde die des zu Behandelnden selber, sie sollte aber auch hingesetzt werden. Weitere Vorarbeiten: fast zur selben Zeit, als diese Arbeit vorgetragen wurde, hieß die Versammlung schweizerischer Frauenärzte diese Grundsätze gut (und entsprechende bei Indikation der ausgebrochenen Tuberkulose). Eine weitere Vorarbeit hat Dr. Good, Münsingen, schon 1910 geleistet, der in der Schweiz. Zeitschrift für Strafrecht, Band XXIII Heft 3, als Postulat der Psychiater die Forderung stellt, Artikel 25 des neuen Strafgesetzes sollte das Recht der Sterilisation vorschreiben bei Geisteskranken, moralischen Idioten und Degenerierten, auch bei trunksüchtigen Eheleuten in zeugungsfähigem Alter, sofern sie in Gelegenheit zu legalem Geschlechtsverkehr kommen. Warum er nicht auch den außerehelichen Verkehr der moralisch Schwachsinnigen u. s. f. unter die gleichen Bestimmungen stellt, ist uns nicht recht ersichtlich; er wollte wohl nicht zu viel auf einmal. Dann hätte er freilich den Umfang der Geisteskrankheiten etwas umschreiben sollen. Doch das wollte er wohl dem Indikationskollegium überlassen, das er fordert: 3 erfahrene Ärzte müssen die Indikation stellen und schriftlich motivieren. Dieses Postulat zum Strafgesetzentwurf hat nicht Zustimmung der Juristen gefunden. Die juristisch-psychiatrische Kommission äußerte sich, sie wäre mit den Postulaten schon einverstanden, wage es aber nicht, sie vorzubringen, weil sie zu weit gingen und man auf *Widerspruch* besonders von Seiten der *Theologen* stoßen würde. Die Kirchengläubigen seien der Ansicht, wenn man die Leiden verhüte, so hätten die Gesunden für niemand mehr zu sorgen(!); in die Zeugungssphären einzugreifen sei nicht gestattet, man müsse kommen lassen was da wolle (nach Dr. Good). Diese Rücksicht auf die Theologen ist aller Beachtung wert, aber — verfrüht: man hat sie gar nicht befragt; und nun auch verspätet: die Einsicht, wie notwendig solche Eingriffe, wie wir sie eben gefordert haben, und volksgesundheitsfördernde Verhütungsmaßregeln sind, wächst auch in den Kreisen der Theologen. So schrieb Joh. Kübel in Nr. 48 der Christl. Welt, 1913, in Bezug auf diese Maßnahmen in Nordamerika und der Schweiz: „Vom Standpunkt des Christentums aus wüßte ich keinen stichhaltigen Grund gegen die Zulässigkeit dieser Präservativmaßregel namhaft zu machen. Ich betrachte sie als einen Akt der Liebe: der Liebe gegen den Kranken selbst und der Liebe gegen die Gesunden, gegen den Staat und die Zukunft unseres Volkes.“ Er fordert Sterilisation bei angebornem Schwachsinn und Epilepsie.

Bekannt ist, daß die katholische Ethik hierin keine Weiterentwicklung nach der Volksverbesserung hin mitmacht. So schrieb noch 1911 ein englischer Katholik, Dr. med. Calvin, auf eine Rundfrage in den Lancet, die katholische Kirche verbiete jede Verhinderung der Zeugung Untauglicher, Schwächlicher; sie gebiete den Eltern Enthaltsamkeit bis sie stark sind, also unter Umständen lebenslänglich, oder dann, daß sie die Last einer schwachen Nachkommenschaft auf sich nehmen. Einem epileptischen Sohn würde er den Rat zur Sterilisation so wenig wie zum Selbstmord geben, sondern ihn so erziehen, daß er auf Ehe (und Fortpflanzung) verzichtet. Abgesehen von der seltsamen Nebeneinanderstellung von Selbstmord und Sterilisation verdient diese Gesinnung Beachtung. Aber wenn die Erziehung mißlänge? Was nach unserer Beobachtung auch bei bestkatholischer Beeinflussung oft geschieht! — Mag die katholische Kirche hierin zurückhalten — wenn sichtliche Erfolge begründeter Eingriffe dafür sprechen, werden Behörden und Bevölkerung schon dafür zu haben sein. Jedenfalls sollte diese Rücksicht die Gesetzgeber nicht allzu ängstlich machen, das aus Erfahrung von schwersten Notlagen heraufgestiegene Begehren wohl der meisten Ärzte unseres Landes und vieler Volkserzieher zu erfüllen und ein Recht der Unfruchtbarmachung zu setzen.

Wenn das Goodsche Postulat nicht ankam, so mag auch die Formfrage schuld sein: ein Strafgesetz kann nicht Rechtsgrundlage schaffen, sondern nur die geschaffene schützen. Über Geisteskranke, die kein Verbrechen begingen, hat das Strafgesetz nichts zu verfügen. Darum haben wir uns beim Blick auf das Strafgesetz zunächst auf die geschlechts-sittlich Gefährlichen beschränkt. Wenn unser Wunsch, die Androhung von Strafe für unbefugte Sterilisation (oder Kastration) strafgesetzlich so auszugestalten, daß mittelbar dadurch eng umschriebene Fälle von Eingriffen gestattet sind — wenn dieser Wunsch nicht aufnehmbar ist, so sollte m. E. ein *Sondergesetz* für Unfruchtbarmachung in Aussicht genommen werden. Darin müßte besonders auch die befugniserteilende Stelle so bezeichnet werden, daß Mißbrauch möglichst ausgeschlossen ist: Beobachtung durch öffentlichen Irrenarzt, Begutachtung durch ihn und einen andern erfahrenen Arzt (namentlich in nicht strafrechtlichen Fällen), allenfalls unter Beiziehung eines Volkserziehers, dem auch die heilerzieherische Beeinflussung vor und besonders nach der Operation und die Überwachung in den ersten Jahren obläge; Ausführung in einer staatlichen Anstalt nach Einwilligung des Behandelten und der zuständigen Behörde.

Ein Blick nach Nordamerika mag noch belehrend sein. Die neueren nordamerikanischen Gesetze sehen zur Entlastung des

Ärztekollegiums Beteiligung des Gerichtes auch bei Fällen vor, die nicht durch das Strafgesetz zu beurteilen sind; auch verlangen sie, daß die Anstalt bis auf ein Jahr hinaus Bericht über das Verhalten einhole. Bei so ernstlichem Willen, diese Eingriffe in den Dienst der allseitigen, auch geistigen und sittlichen Gesundung des Einzelnen und des Ganzen zu stellen, kann keine Rede davon sein, daß der Arzt auf das Niveau eines „Schweineschneiders oder chinesischen Messermannes" herabsteige, wenn er, statt nur das Beste des Einzelnen, das der Rasse besorge; so hat ein Dr. med. Bryan Ch. Waller, Edinburg, in Lancet 1911, Sp. 722, sich geringschätzig über die Rassenverbesserungs-Bestrebungen ausgelassen. Es ist vielmehr erfreulich, aber auch höchste Zeit, daß der Arzt wie der bessere Teil der Gesellschaft in dieser Richtung auf das Beste des Ganzen hinarbeite. Nur eben auf das Beste, und das ist gewöhnlich nicht das Bequemste, und das Beste des Ganzen, nicht nur des Teiles an der Menschheit und am Menschen, der mit Meerschweinchen und Kühen verwandt ist. —

Wir gestatten uns schließlich die Anregung an die kirchliche Rechtskommission, so viel als möglich aus unsern begründeten Forderungen sich zu eigen und für den Strafgesetzentwurf oder für andere Gesetzgebung nutzbar zu machen. — So viel uns bekannt ist, haben juristisch-psychiatrische Besprechungen stattgefunden über die Wünschbarkeit eines Sondergesetzes; mögen sie zu handgreiflichen Ergebnissen führen. Wenn diese unsre Arbeit dazu hilft, daß maßgebende Fachleute, namentlich der gesetzgebenden Stände, die Angelegenheit aufs neue ernsthaft ins Auge fassen, so ist unsre Mühe reichlich belohnt. Wir sind aber auch erfreut, wenn in theologischen Kreisen diese Nöte und Versuche mutig bedacht und besprochen werden. Wir sind uns dabei wohl bewußt, daß unsre Vorschläge nur die Köpfe der Disteln nicht die Wurzeln treffen; aber es ist schon besser, das Verwehen der Distelsamen zu hindern, als dem Wind und Zufall alles zu überlassen. Wo die Wurzeln stehen — im Alkoholismus, in Wohnungsenge und Verdienstmangel, im allgemeinen Überborden der Genußsucht, in Weichlichkeit und allzu einseitiger Diesseitigkeit, auch in allgemeiner geschlechts-sittlicher Ungebundenheit — haben viele auch unsres Standes schon mehr oder weniger fest in den Boden gehackt, dabei wohl manchen Stich in Hand und Gesicht empfunden; es giebt da noch viel zu tun und zu fordern, wie strengere Eheverbote, Vorlegung von amtsärztlichen Gesundheitsscheinen als Bedingung zur Heirat. Nicht zuletzt die Überwindung der naturalistischen Lebensansicht durch das, wenn nötig, auch zur Entsagung frohe Leben einer glaubensstarken Persönlichkeit und sittlichen

Gemeinschaft. Über dem Großen und Ganzen versäume man aber nicht das Kleine und Besondere!

Schlußsätze.

1. Ein großer Teil der sittlich Minderwertigen und Schwachsinnigen stammt nachweisbar von gleichartigen Eltern ab; sie neigen wiederum stark zur Fortpflanzung ihrer Minderwertigkeit; wenn sie daran verhindert werden können, so wird eine merkliche Verschlechterung des Volksleibes verhütet, was dringend zu wünschen ist.

2. Die Einschließung ist ein grausames und teures Mittel der Fortpflanzungsverhinderung: sie raubt und fordert von der Gesellschaft Arbeitskräfte, nimmt dem Bestraften oder Versorgten das vornehmste Gut, die Freiheit, oft für Jahrzehnte.

3. Demgegenüber ist die Unfruchtbarmachung eine Wohltat für die Gesellschaft vorab, indem sie die Fortpflanzung noch sicherer verhütet als Einschließung und früher als die Versorgung Gemeingefährliche daran hindert, unschuldige Knaben und Mädchen zu verderben.

4. Eine Wohltat ist sie aber auch für den Unfruchtbargemachten selbst, der dann seiner Arbeit nachgehen kann und seelisch erleichtert wird infolge Verminderung oder gar Aufhebung des Geschlechtstriebes, namentlich bei Entfernung der Keimdrüsen, die daher der milderen Form vorzuziehen ist; die befürchtete Einbuße an geistleiblicher Kraft konnte bisher bei den vielen beobachteten schweizerischen Fällen nicht festgestellt werden.

5. Sittliche und religiöse Bedenken gegen diesen Eingriff in die Natur schrumpfen ein unter der Überlegung: wenn man zur Entfernung oder Verhütung leiblicher Gebrechen in die Natur eingreift, warum nicht auch zu derjenigen sittlichen Unvermögens? „Es ist dir besser, du gehest als Krüppel ein ....“ Die Unfruchtbarmachung liegt im Richtungstrieb der Schöpfung, die Entartetes auszumerzen sucht.

6. Üble Einflüsse der rechtlichen Gestaltung des Unfruchtbarmachens auf die Sitte der Gesellschaft — Vermehrung der gewerbsmäßigen Unzucht und der leichtfertigen Sterilisation — können zurückgehalten werden durch Bevorzugung der Kastration, durch erzieherische Beeinflussung und Überwachung der Behandelten und durch gesetzliche Begrenzung der Sterilisation geistig Gesunder.

7. Zunächst sollten die geschlechts-sittlich Minderwertigen diesem Verfahren unterstellt werden; die Ausdehnung auf andere Formen der Entartung, nach dem Vorgang nordamerikanischer Gesetzgebung, ist für später in Aussicht zu nehmen, wenn die

gesetzliche Durchführung auf dem engern Gebiet die bisherigen guten Erfahrungen bestätigt.

Gesetzesart und -form dafür zu finden ist Sache der Juristen, die sich eher an diese Arbeit wagen, wenn sie Theologen auf Seite der Psychiater treten sehen. Die folgenden Vorschläge sind daher nur als Anregung aufzufassen.

8. Im Strafgesetz soll die Unfruchtbarmachung mit bedingter Entlassung als Ersatz (oder Zusatz zu) der Strafe solcher Minderwertiger vorgesehen werden, die trotz zweimaliger Bestrafung geschlechtliche Verbrechen begehen; Befund der Minderwertigkeit wie Bestimmung der Art und Ausführung des Eingriffes ist staatlichen Anstaltsvorständen und Aufsichtsbehörden zuzuweisen.

9. Im Strafgesetz ist unbefugte Vornahme der Sterilisation mit Strafe zu bedrohen; Ordnung der Befugnisse ähnlich wie bei 8.

10. Sollten 8 und 9 nicht ankommen, so wäre ein Sondergesetz aufzustellen.

11. Die Unfruchtbarmachung ist nur *ein* Mittel zur Verhütung der Verschlechterung; es sollte selber unnötig gemacht werden durch wirksame Bekämpfung der Ursachen dieser Entartungen: der Alkohol-, der Wohnungsnot, der geschlechts-sittlichen Laxheit im Allgemeinen, durch strengere Handhabung der Eheverbote, Forderung von Gesundheitsscheinen der Brautleute und Förderung tüchtigen Nachwuchses.

Zur Zürcher Bibelübersetzung.

Zu dem Aufsatz von Pfarrer *Kappeler* in Heft 3 dieser Zeitschrift über *die vierte Bitte im Unservater* wünscht Professor *Schmiedel* nur durch folgende Sätze Stellung zu nehmen.

1. Es hat für die Abklärung der Frage äußerst wenig Wert, wenn fast vier Monate nach meinem zweiten Artikel eine Arbeit veröffentlicht wird, die nur von meinem ersten Artikel Kenntnis verrät. Vieles in ihr ist durch meinen zweiten Artikel entweder einfach widerlegt oder mindestens in einer Weise bestritten, daß schwer einzusehen ist, was für ein Nutzen dabei herauskommen soll, wenn es vorgetragen wird, als ob es sich von selbst verstände und noch nie Jemand sich dagegen erklärt hätte.

2. Die Hauptthese, daß das Unservater ursprünglich nur morgens und abends, und zwar je mit verschiedenem Sinne des Wortes epiusios, gebetet worden sei, ruht — um nur dies zu berühren — ganz und gar auf der Annahme, es sei von An-

fang an ein für den Gemeindegottesdienst bestimmtes Kultgebet gewesen. Diese Annahme ist völlig willkürlich. Der Inhalt des Gebets giebt zu ihr keinen Anlaß. Außerdem bedarf sie der überaus schwierigen Voraussetzung, das Gebet rühre nicht von Jesus her, sondern es sei eine Schöpfung des Evangelisten Lukas.

3. Fast noch unannehmbarer ist die zweite Hauptthese, der Evangelist Matthäus habe es in der Hand gehabt und erreicht, durch eine bloße Änderung am Wortlaut des Unservaters die Christenheit dahin zu bringen, daß sie es statt als Gemeindegebet vielmehr als Privatgebet benutzte und demgemäß auch mehr als zweimal täglich betete, und er habe es in der Hand gehabt und erreicht, daß sie das Wort epiusios in einem ganz andern Sinn als bis dahin verstand — auf Grund einer von ihm erfundenen (obendrein sprachwidrigen und schon deshalb schwerlich durchsetzbaren) Etymologie, zu deren Erläuterung oder Empfehlung er aber keinen Finger rührte.

Obendrein paßt das, was Jesus nach Matth. 6, 5 f. bei Mitteilung des Unservaters über das Gebet im Kämmerlein sagt, nicht erst ins zweite Jahrhundert, sondern angesichts des Unfugs der Gebetspraxis der Pharisäer gerade in die Zeit Jesu selbst.[1])

Die Proselyten der Stadt Zürich.

Ein Beitrag zur Geschichte und Psychologie des Überläufers.

Von *Salomon D. Steinberg.*

(Fortsetzung.)

b) Soziale Stellung und materielle Lage des Proselyten.

Wenn man die Akten über die Proselyten durchliest von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis hinauf ins 18., so schälen sich einem vor allem, wie ein Grundmotto, zwei düstere Gesichtspunkte heraus, die mit erschreckender Sicherheit Aktenstück um Aktenstück charakterisieren: die Berufslosigkeit der Proselyten und die damit in fast allen Fällen verknüpfte materielle Notdurft.

Der Begriff Proselyt verschiebt sich und wird identisch mit dem Begriff der Armut und des nacktesten Elends; er wird mehr

[1]) Obige Stellungnahme hätte schon im letzten Heft unmittelbar nach dem Aufsatz von Kappeler erscheinen sollen; auf die Äußerung Voelters in den Protestant. Monatsheften S. 274—276 antwortet Prof. Schmiedel im gleichen Blatt. *Red.*

und mehr zur Bezeichnung eines *sozialen Standes* und deckt sich ganz mit dem, was wir heute ein geistiges Proletariat nennen.

Gelehrte, Studenten, Offiziere, Mönche und Rabbiner sind vor allem die Berufe, aus denen sich die Proselyten rekrutieren, und neben diesen spielt der Handwerker und der Bauer nur eine ganz untergeordnete Nebenrolle.

Der Proselyt ist der Arme, der absolut Besitzlose, der von allen Windrichtungen her in die Zentren der Reformation eindringt und hier von der Stadt und der Kirche Hilfe und Unterstützung beansprucht. Die Bitten und Supplikationen solcher, „so sich zu der Heiligen Evangelischen Religion bekehren wollen, umb Unterschlauff und Schutz und Schirm“ werden zur stereotypen und stetig sich wiederholenden Phrase, hinter der sich die Tragödie absoluter Mittellosigkeit und Unfähigkeit, praktische Arbeit zu leisten, verbirgt.

Die endlosen Klagen der nach der Taufe Verlangenden, um ein „viatico“, und der immer und immer sich wiederholende Refrain, daß es ihnen an den notwendigsten Existenzmitteln gebreche, wiederholen sich in allen Sprachen; neben dem, in fließendem Hebräisch abgefaßten Bittgesuch talmudweiser Rabbiner, liegen in lateinische und griechische Gedichte gefaßte Supplikationen bittstellender Mönche und Gesuche in italienischer, französischer und spanischer Sprache abgefaßt und von Adligen mit endlosen Namen unterzeichnet.

Mit der Zeit entwickelt sich ein heißer Kampf um die Berücksichtigung der Gesuche, der, aus dem primitiven, tierischen Selbsterhaltungstrieb herausgeboren, die seltsamsten Produkte zeitigt.

Um ihre Gesuche recht auffallend zu gestalten und so die Garantie zu haben, die rein visuelle Aufmerksamkeit des Lesers auf das Schreiben zu ziehen, zum Mindesten gelesen und vielleicht dann auch berücksichtigt zu werden, verfallen die bittstellenden Proselyten auf die absonderlichsten Ideen.

Mächtige Kopfleisten zieren die meisten dieser Gesuche, kalligraphische Kunststücke ziehen das Auge auf sich; eines der auffallendsten ist wohl das „Cubustrimeter“ eines Mönchs, das hier wiedergegeben werden mag:

N a m v i v a t f l o r e t n o b
a m v i v a t f l o r e t n o b i
m v i v a t f l o r e t n o b i s
v i v a t f l o r e t n o b i s c
i v a t f l o r e t n o b i s c o
v a t f l o r e t n o b i s c o g
a t f l o r e t n o b i s c o g n

t f l o r e t n o b i s c o g n o
f l o r e t n o b i s c o g n o m
l o r e t n o b i s c o g n o m i
o r e t n o b i s c o g n o m i n
r e t n o b i s c o g n o m i n e
e t n o b i s c o g n o m i n e U
t n o b i s c o g n o m i n e U L
n o b i s c o g n o m i n e U L R
o b i s c o g n o m i n e U L R I
b i s c o g n o m i n e U L R ICH

* * *

Der wilde Kampf um die Existenzmittel, das heiße Verlangen nach Befriedigung von Bedürfnissen einfachster Art klingt aus fast allen Gesuchen derer, die den Wunsch hegen, in die Reihen der Anhänger der neuen Lehre aufgenommen zu werden, und man vergißt des öfteren, daß die Gesuche den Drang umschließen sollen, sich Zwinglis Lehre anzueignen und daß sie mehr sind oder sein wollen, als Bettelbriefe verzweifelter Existenzen.

Ein hungriges Proletariat kämpft in diesen Blättern um seine Existenz, um die materielle Unterlage seines Lebens, die ihm in fast allen Fällen fehlt, denn es ist in der Hauptsache ein *geistiges* Proletariat, dem der feste Beruf ein fremdes und unbekanntes Ding ist.

Nur ein ganz verschwindend kleiner Teil derer, die sich in Zürich zum neuen Glauben melden, besteht aus Gewerbetreibenden, nur dem allerkleinsten Teil innerhalb dieses Proletariats ist die manuale Beschäftigung bekannt, nur die allerwenigsten verstehen es, sich durch reale Arbeitsleistungen zu ernähren, oder stammen aus jenen Kreisen, in denen eine handwerkliche Beschäftigung die kleinen Bedürfnisse zu stillen vermag; vielmehr Adlige und „Kopfarbeiter“ sind es, die immer und immer wieder das Material für dieses Proletariat liefern.

Vor allem das Kontingent der Juden innerhalb der Proselytenmasse ist ein durch und durch geistiges Proletariat, das jedweder Betätigung, die nicht in ein rein geistiges Schaffen ausläuft, vollkommen fremd gegenübersteht.

Das Ghetto, die herbe Wand, die das Mittelalter zwischen den Juden und den anderen Menschen aufstellte, das kanonische Zinsverbot und die harten Ausnahmegesetze, unter denen das Judentum sein Halbleben führte, zeitigten hier ihre Früchte; hineingezwängt in zwei Berufe war dem Juden jedwede andere Tätigkeit psychisch fremd und physisch unmöglich geworden.

Zünfte, Gilden und Innungen blieben ihm verschlossen, und der Großhandel wurde ihm so verunmöglicht. Es blieb ihm so nichts mehr übrig, als der dem Christen durch das kanonische Zinsverbot untersagte Beruf des Zinsnehmers und Pfandleihers, der in der dunklen Judengasse sich nicht scheute, den Zins so hoch hinaufzuschrauben, als es nur ging, — und der eines Arztes.

So stand der Jude am Ausgang des Mittelalters, einseitig geworden durch die Entwöhnung von unendlich vielem, nach was er verlangte und durch die Enge seines Spielraums und seines Lebensinhaltes, unschön und unfähig da. Die Stadt mußte denn auch fast immer, wenn sie einem Juden die Erlaubnis gab, innerhalb ihres Weichbildes zu bleiben, diesen auf Staatskosten einen festen Beruf lernen lassen, seinen dem Handwerk so entwöhnten Händen erst wieder den Gebrauch von Hammer und Hobel beibringen. Es findet sich daher öfter der Vermerk[1]): „Wir haben annoch den juden auf löbliche Cammer Unkösten das Schuhmacher-Handwerk erlernen lassen". Auch Herrliberger berichtet dasselbe an mehreren Stellen.[2])

Falls dann von der Behörde den Proselyten der Aufenthalt in der Stadt bewilligt wurde, so greift der größte Teil zu dem ihm naheliegensten Beruf: sie unterrichten in ihrer Heimatsprache; fast alle die Rabbiner, die „wegen ihres großen Wissens in rabbinischen studiis und schönen Wissenschaften" aufgenommen wurden, sowie die ausländischen Adligen und Mönche wurden Lehrer, und so wimmelt es in dieser Zeit geradezu von „Magistri linguae" und „Praeceptores grammaticorum".

Daneben lernen wir die Proselyten noch als Studenten, Dichter und Schriftsteller kennen, die die neugewonnene Lehre in Traktaten und Abhandlungen behandeln und nicht müde werden, deren Vorzüge den anderen Bekenntnissen gegenüber nach allen Richtungen hin zu beleuchten. Auch Wunderärzte tauchen unter ihnen auf; so berichtet ein Aktenblatt vom 18. Juli 1669[3]) „von einem proselyten jud Josephus von Prag und dessen gethanen anerbüthen, die mit der fallenden sucht behaftete zu heilen"; ebenso wird die Kunst des „wassersechens" von einigen jüdischen Überläufern getrieben.

Alle diese Berufe aber waren nicht dazu geeignet, ein sicheres Einkommen zu gewähren, und so standen die Proselyten immer und immer wieder unverstehend und verzweifelnd der rauhen Tatsächlichkeit des Lebens gegenüber, das von ihnen Arbeitsleistungen verlangte, die sie nicht zu erfüllen vermochten, und das sie

[1]) E. II. 323 an manchen Stellen. [2]) Hlge. Ceremon. [3]) E. I, 9. ST. A. Z.

so in steter, unwürdiger Abhängigkeit von der Wohltätigkeit der Stadt und einzelner Mildtätiger hielt.

Von Frankreich rückten fortwährend ganze Scharen adliger Emigranten, flüchtiger Hugenotten in die Schweiz ein, ebenso von Italien; deutsche und spanische Mönche, die aufgewachsen waren in der starren Dogmatik ihres Glaubens und nun ratlos und verwirrt vor den Forderungen des Lebens standen, das sie bisher nur als ein abstractum gekannt hatten; polnische und deutsche Juden, die ihre Jugend hinter Talmud und Kommentaren verlebt hatten, bewegen sich in fremdländischen Gewändern und mit ihren scharfen orientalischen Gesichtern durch die Zentren der schweizerischen Reformation, mittellos und arbeitsunfähig, da eine andere Zeit andere Leistungen von ihnen verlangte. So werden sie alle, der Mönch, der Adlige und der Jude zu einem neuen sozialen Typus, der vor der Reformation in diesem Maße und in dieser Häufigkeit den schweizerischen Städten kaum bekannt war. —

Dort, wo zwei Zeiten aufeinanderstoßen, die von verschiedenem Geist getragen, sich gegenseitig bekämpfen, schafft die Geschichte immer neue Gestalten und charakteristische Typen, die aufgewachsen und genährt im alten Boden, doch schon in die neue Zeit hineinragen und in ihrer Zerrissenheit und Zwitterstellung etwas Tragisches an sich haben; sie sind für das Alte zu jung und für das Junge zu alt, und schweben so zwischen zwei Zeiten, von denen doch keine die ihre ist, da sie in keiner mit ihrem Leben wurzeln.

Auch auf den Proselyten fällt entschieden etwas von dieser tragischen Beleuchtung: hinter ihm, dem Mönch, dem Adligen und dem Juden (und diese drei sind es vorzüglich, die als Proselyten auftreten) steht das Mittelalter und läßt in ihnen seine letzten Wirkungen auszittern.

Ein jeder von ihnen ist der *Erste* innerhalb einer langen Generationenreihe, der aus der altgewohnten Richtung abbiegt und in sich, aus irgendwelchen Gründen, für das Neue Interesse verspürt.

Dieser abrupte Übergang von einer Welt in eine andere declassiert ihn und läßt ihn für seine Zeit zu einem bestimmten sozialen Typus werden, den die Zeit in seiner Zwiespältigkeit nicht brauchen kann.

Von dem „poeta laureatus saxonius und Mönch, Ernst Friedrich Rheinfeldt", der in einem deutschen Gedicht „umb heil, Wegzehrung und die Subsidien zu einer cur nach Baden, wegen seines am linken Schenkel habenden Defekts" bittet[1]), bis zu einem

[1]) E. I. 9. St. A. Z.

„Grafen Carolus Alagon, Grafen von Aquilar, Sankt Jakobs Ordens Ritter, der umb seynes neuen gloubens will ausgewiesen und allerortens höchst verfolget ward“ [1]), oder bis zu einem „jud Ephraim Moscheh von Coblentz, der aus dem armseligsten und verstocktesten judenthumb gerettet werden möcht“ [2]) ist es allerdings eine lange Strecke Wegs; aber dennoch repräsentieren sie alle drei einen bestimmten sozialen Stand, der ein Vermächtnis des Mittelalters an die neuere Zeit war: sie sind alle drei Geistesproletarier, die jedem ungeistigen Beruf entfremdet, nicht die Fähigkeit haben, sich zu ernähren, und die, da die neue Zeit sie aus ihrem früheren Sein herauslockte, nur noch einen Weg vor sich sehen, der ihnen zum mindesten den Hunger stillt: den Bettel.

Der Typus des Proselyten, seine ganze Psyche, sein innerer Habitus offenbart sich aber erst dann in seiner wahren Struktur, wenn wir die Akten nach den Motiven untersuchen, wenn wir nach dem Beweggrund forschen, der den Einzelnen zum Übertritt veranlaßte, wenn man die Kausalkette vom ersten dunklen Motiv bis zum letzten Glied: der Taufe zu beleuchten versucht.

Denn die Tat des Menschen ist für ihn weniger charakteristisch, als die *Momente, die vor ihr liegen* und die die Triebfedern für sein Tun darstellen; in diesen liegt der Charakter des Menschen verborgen. Die Wissenschaft hat uns gelehrt, daß zwischen zwei gleichen Taten ein gewaltiger Unterschied klafft; dieselbe Tat kann ethisch gut und schlecht gewertet werden, und was ihr diesen oder jenen Wertinhalt giebt, ist die Bedingung, die sie veranlaßte, ist das *Motiv,* aus dem sie herausgeboren wurde.

c) Das Motiv des Proselyten.

Wie im vorigen Abschnitt die Tatsache hervorgehoben wurde, daß der Proselyt in der überwiegenden Mehrheit der Fälle berufslos und arm ist, daß er in der weitaus größten Anzahl der Vertreter ein geistiger Proletarier ist, der unvermögend Arbeit zu leisten, vom Almosen zu leben angewiesen ist, so können wir auch eingangs dieses Abschnittes im Hinblick auf die Motive ein Faktum hervorheben, das sich ebenso aus fast allen Fällen ergiebt und mit jener, im vorigen Abschnitt gewonnenen Erkenntnis im engsten Zusammenhang steht: das Motiv, das den Proselyten zum Übertritt leitet, ist fast immer ein rein materielles; der materielle Gewinn, die Hoffnung auf persönlichen Vorteil, die wilde Gier nach besseren Lebensbedingungen, nach Brot und Heim locken den Proselyten zum Taufbecken.

Ganz im Anfang der Reformation leerten sich die Klöster

[1] [2]) E. I. 9. St. A. Z.

wohl noch unter dem Eindruck der Begeisterung; einem inneren Triebe folgend, liefen die Mönche, die Nonnen und all die anderen der neuen Lehre zu, um die Worte des heiligen Evangeliums in sich zu trinken, und ein neues Leben zu beginnen, das nach den Worten Gottes, nicht aber nach denen des Papstes geregelt und gereinigt war.

Allmählig aber tritt eine langsame und sichere Reaktion ein; der inbrünstige und tiefgläubige Mönch wird seltener und seltener, und das hohe Gefühl, der veräußerlichten und allzu menschlich gewordenen Religion des Papsttums entrinnen zu wollen, macht der kühlen Berechnung Platz, mit dem neuen Glauben so viele persönliche Vorteile als möglich zu verknüpfen, die äußeren Lebensverhältnisse durch die Annahme der evangelischen Lehre freier und erträglicher gestalten zu können und seinen Spielraum zu erweitern.

Die Taufe, der symbolische Akt der Aufnahme in den neuen Kultusverband, wird dadurch in vielen Fällen zur Farce erniedrigt, und der neue Glaube wird so für viele zum Tummelplatz persönlichster und niedrigster Wünsche, denen jedwede Innerlichkeit abgeht, zum schützenden äußerlichen Gewand, das die Macht hat, einen von unangenehmen Lasten zu befreien und einem den weiteren Weg angenehmer und erträglicher zu gestalten.

Eines der häufigsten Motive in dieser bunten Skala von Wünschen und Verlangen, die den Proselyten zum Proselyten machen, ist die *Ehe*.

Immer und immer wieder taucht als Hintergrund irgend eine dunkle Ehegeschichte auf, die durch den neuen Glauben ihre positive oder negative Lösung erfahren soll.

So lautet etwa ein Aktenstück, aus dem Jahre 1611, betreffs eines gewissen Baumgarten von Syrnach, der reformiert werden möchte, um seine reformierte Geliebte heiraten zu können[1]):

„es sollen die obgemeldte herren Verordneten, Ihm, Baumgarten den vielfältigen verdruß, welcher Ihm seiner Zeit in der Gemeind Sirnach, dieser heurath halber zustoßen dörffte vorstellen, Ihm von selbigen in fründlickeit abmannen; wenn er aber darauf insistiere, Sie ihm dem Herren Pfarrer bey Sankt Peter zu mehrerer Institution in Religionssachen recommendieren, auch der copulation den fortgang lassen, zu keinen Zeithen aber weder Ihm noch seiner frau allhier in der Stadt noch Ihren gerichten und gebiethen zu wohnen gestatten."

Eines der interessantesten, und für die Denkweise und die Motive dieser Leute äußerst bezeichnendes Aktenstück enthüllt

[1]) E. I. 9. St. A. Z.

uns den Roman der schönen Maria Pfeifferin von Luzern, die aus den trüben Irrungen und Wirrungen, in die hinein sie die Liebe brachte, zum Protestantismus flieht, den *sie als den rettenden Hafen erkennt, in dem sie Ruhe zu finden* hofft.

Der Pfarrer von Horgen berichtet darüber folgendes[1]):

„Löwenwirth Heinrich Bötschi, dessen Vorweiser, kommt eben in der stund in das Pfarrhauss und erzellt, daß sint nächst verwichenen Montag Bey ihmene logiert eine gewüsse Weibsperson von Lucern, hochschwangeren Leibs und dem gebähren nähig, die begehre meiner um mir etwas wichtiges in vertraut zu entdecken. Ich darüber begebe mich unverweilt in ihre Herberg um ihre angelegenheit zu vernemmen, darüber sie mir eröffnet:

I. Sie seige gebürtigt von Lucern, von gutem Haußе, heiße Anna Maria Pfeifferin, Ihre Eltern seyend gewesen Juncker Heinrich Pfeiffer, deß Rath, der nun vor langem Selig Erstorben und frauw Margaretha Göldin, so annoch in dem Leben.

II. Sie seige verehlicht gewesen mit Alowisen Zolliker Auch von Lucern, seige aber Leyder durch Ehebruch an ihme untreuw und folglich von ihme geschieden worden, nach Papistischer weis, ohne Aufhebung vinculi conjugalis.

III. Seit deme habe sie sich vast in die neun Jahr in aller stille bey Ihrer frauw Mutter Aufgehalten, vor etwas Zeit aber (so sie Hertzlich bedaure) sich zum beyschlaaf verleyten lassen, von Joseph Testa, einem Romaner ledigen standes, gewesenen Bedienten deß Papistisch zu Lucern Residierenden Nuntii, wessen denn die Leibesfrucht, so sie dißmahlen under dem Herzen trage.

IV. Ihr Verbrechen habe sie eine Ziemliche Zeit können verborgen halten, Endlich habe Ihrer frauw Mutter und Nachbarn über Sie einen Verdacht gefasset: hierüber habe Sie sich nächtlicher Weyl darvon gemachet; seye am ersten tag nach Wätenschweil, darauf fehrner bis nacher Cur gekommen, da sie gesinnet Heimlich daselbst biß zu ihrer niederkunft aufzuhalten und dann das Kind ihrem Vater nachzuschicken.

V. Hierüber seye ihr Aufenthalt in Cur oder eine Stund darvon in einem Dorf, Ihrem Juncker Bruder Alfons Pfeiffer kundt gemachet worden der komme dahin und sage Ihrs: Er habe von seiner Hohen Oberkeit Befehl, daß Er sie einhollen und wieder nacher Lucern bringen solle und ob Sie ihne gleich um Gottes Willen gebäten, daß er Sie an diserem ohrt wolle verbleiben lassen, biß nach ihrer niederkunft, habe er sich doch nit daran gekehret, worüber sie ihm Endtlich gefolget in der Hoffnung, es

[1]) E. I. 9. St. A. Z.

werde underwegs wol gelegenheit Bekommen ihr geheimes Vorhaben zu eröffnen.

VI. alß sie nun mit ihrem Bruder am Montag allhier zu Horgen ankommen und diser ihre Reiß sehr urgiert, hätten ihr heftige Schmertzen ankommen, die sie für gebehrens Schmertzen geachtet, darvon hiesige Hebam Bey ihren Pflichten zeugen werde, daß sie also nit habe können fortkommen, aber auch nit wollen.

VII. Dan Einmahl *so seye sie in ihrem Gewüssen viller schweren Irrthümer ihres bisher erkannten und bekannten papstlichen Religion überzeuget und begehre sich zu unßerer Reformiert-Evangelischen Glaubenslehr, die Gottes ohnfehlbares Wort zum Grunde habe zu begeben,* in hoffnung man sie darinnen, Treulich underweisen und in ihrem guten vorhaben stercken und bevestnen werde: *Thüege disses alles (dessen ihr gewüssen zeug) nit auß zwang, forcht, der Straaf, Schand, e. c. t. die sie wegen ihrer Leyder begangenen schweren Verbrechen in ihrem heimat zu befahren hätte, sonder allein auß gutem Trib, liebe der Wahrheit und aufrichtiger absicht.* Ich redte hierauf mit Ihro alle nohtwendigkeit, wie namentlich *ihr vorhaben* so gar viel auf sich Trage, *e. c. t. nach dem vermögen* so mir Gott gegeben etc. Sie blibe bey ihrem Resolution und bitet, daß man Ihro in Liebe zur erlangung ihres Zwecks Behülflich sein solle.

VIII. Bedeutet endtlich, daß sie bey ihrem außtrit aus Lucern vill köstliche Sachen an ringen, kleinen uhren, kleinodien, Perlen-Schnüren, köstlichen schönen Kleidern etc., so alles das ihrige gewesen, mit sich genommen, die aber seyend ihr entwendt und ligend nun hinder gewüssen leuthen, ein stund ob Wallenstadt, Bäte um erlaubnuß daß Sie solche möge abhollen, Ehe ihr Bruder widerkomme und etwas von ihrem Vornemmen Die Religion zu verenderen erfahre.

IX. Es machte ihme aber Leuwen Wirth Bötsch Hierüber groß bedenken, sorget es stecke ein betrug darhinter, sonderlich weil Er gegen ihren herren Bruder bey seiner abreiß von hier verobligieret, diß Mensch aufs Beste zu verwahren etc., Erwist sich auch nebet mehrerer erzellung deß gantzen Handels sonderlich, wie Herr Pfeiffer vill kostliche Sachen diserer frauwen zugehörig bey seiner ab Reiß von hier mit sich genommen, an behörigen hohen Ohrt gehorsamst auf Raht und Befelch anzumelden."

Pfarrhaus Horgen, den 5. August 1711.

Heinrich Rollenbutz.[1])

Der Anna Maria Pfeifferin wird aber in ihrem Gesuch, unter die Gläubigen aufgenommen zu werden, nicht entsprochen, trotz-

[1]) E. I. 9. St. A. Z.

dem sie behauptet, daß es aus „wahrem und innerem gutem Trib“ geschehe. Sie wird vielmehr auf das Begehren der Stadt Lucern hin an diese ausgeliefert mit der Bitte an den Rat, „Clemenz gägen selbige walten zu lassen und sie zu gnaden aufzunemmen.“

Ein trostloses Beispiel geistiger Stumpfheit und innerer Hohlheit bietet der armselige Barfüßermönch, der sich im Jahre 1585 den examinatores vorstellt.

Über ihn lesen wir[1]): „From, edel, fürsichtig, ersam und wyß Herr Burgermeister, gnedig lieben Herren. Uff u. h. befelch haben wir *Jeremias geneke*, den barfüßermünchen von Ingolstadt examiniert und erkundiget, wie er in evangelischer leer gegründet und was hinder ihm seye. Und erstlich habend wir in befragt, Was er im Kloster für authores oder bücher gläsen oder ghört, Item was er gepredigt, was er auch von bilderen, vom verdienst der menschen von guten werchen und von der meß halte, da er unß anzeigt, das er zu der Bibli und anderen guten büchern, die verschlossen gsin und zu denne der Cardian und ettlich wenig allein schlüssel gehapt nit hab können komen. Habe im Kloster nit mer wyl ghapt zustudieren, sondern habe müssen sine stunden halten, wie es brüchig und so er predigen wollen, habe man im allein die legenden bücher des francisci und andres deßglich für gelegt, hat deßhalben sines abwichens uß dem Closter gar manchen grund anzeigt, auch andere dingen wenig gemütlichen berichts, das wir nit hoffnung haben können, das etwas großes uß im zuerziehen, dann er die 40 iar uff im hatt. Etliche ding kan er latinisch sagen, aber so man in weiter ersucht, ist er gar unwüssend; diß habend wir V. E. W. wollen berichten, was ir im weiter guts thund hat üch g. herren zu gefallen. Hiemitt sind Gott dem Herren befelch

underthenig die Verordnete und Examinatores.“

Auf der Rückseite dieses Aktenstückes lesen wir den Bescheid: daß ihm „fünff Guldin zu einem Zeerpfennig“ zu geben sind und „soll er danne mithin darmitt fortzüchen“.

Über und von dem Mönch *Thomas Heimenhofer* existiert ein umfangreiches Aktenbündel, aus dem heraus zwei Schreiben von Heimenhofers Hand hier wiedergegeben mögen werden. Er scheint ein begabter Mensch gewesen zu sein, dem der Glauben ein Kampf und ein Erlebnis war, dadurch ist er eine der wenigen Ausnahmen in dem Getümmel leichtsinniger und vorteilsuchender Menschen.

Im Jahre 1586 schreibt er[2]):

„Salutem in Domino sempiternam. Illustrissime Princeps Reverendissime tuae in Christo Paternitatis Literas accepi decimo

[1]) E. I. 9. 27. Nov. 1585. St. A. Z. [2]) E. I. 9. St. A. Z.

octano Januarij, qui fuit sacer Priscae Virgini. Acceptas legi et relegi iterû et saepius, tum propter amorem singularem et plane paternû quem illae p. se ferunt: cum propter T. R. P. a qua profectae sunt. Quod aut tardius respondeo, in causa est pudor, subrusticus forte insitus tamen et innatus, neque omnino contemnendus Novi. n. infirmitatem et inscitiam meam eamque maiorem esse probe mihi conscius sum, quam ut cum T. R. P. colloqui vel audeam, vel debeam, caeterum quia omnino saltem aliquid respondendû esse video, nisi maxime ingratus esse velim, Pudorem hunc meû aliquantis per exuendum putam. Et quoniam literas T. R. P. bipartitas video: Prima namque pars continet non solum egregiam T. R. P. benevolentiam verû etiam beneficiorum cômemorationem re ipsa jam olim in me (licet indignum) humanissime cumulatissimeque collatorum: Altera pars reditum suadet immensu ordinem, ex quo ante biennium aut arater exim: eam Methodum sequar etiam in respondendo. Agam autem breviter et paucis ne T. R. P. aures diutius obtundam. — Quod attinet amorem quo me Cenobium S. Galli complexum est, propemodum ab ineunte aetate, queque Etiam T. R. P. mihi pstiterit in meis difficultatibus precarus suis literis et quam humaniter etiam nûc erga me sit affecta, illa omnia T. R. P. verbis ita depingit ut mihi videar non tam verbam audire, quam animum ipsum coram intueri contemplarique. Gratissima mihi est illa cômemoratio: grata sût quae pollicetur etiam in posterum T. R. P. Propterea pro istis ominibus gratias, ago T. R. P. quampossum maximas, Et quando me homuntionem pauperem et inopem longe inferiorem agnosco, quam ut sim soluendo praecabor eum qui est vincus et verus remunerator omnis bonum ut. T. R. P. omnia ista cumulatissime rependat.

Deinde quo ad alterum literarum caput, quo reditum mihi suadet T. R. P. in meum Ordinem, rationibus sanè multis et pluribus quam a T. R. P. sperare unquam ausus fuissem: quae animi mei sententia plane ac candide exponam. Discessus mei quemad modû causas habui iustas ac graves, ita vicissim causas habeo multo gravissimas quae redictum dissuadent. Non in ficior, neque excuso mea errata, homo sum, humanum nihil a me alienum puto. Inter caetera vero errata maximû fere hoc fuit, quod cum intustriam mitterer, levicula quadam apud amicum quendam deposui: ex Austria reversus, quum deposita per literas reposcerem, literae illi meae in manus devenere Ittingensis illius. Is ut pro pietate sua quam prae se fert, omnibus notum faceret qualis et quantus esset peccatorû vindex, poenitentiâ in iunxit non qualemcunque, vel saltem in huiusce modi casibus usitatam illam et patermam (â qua nunque abhoruissem) verum exquisitam quandam eamque

multo severissimam. Primo enim conjectus sû in Carcerem tetrum et squalidum, que ille mihi ex Cloaca (sit honos auribus) parari curaverat. In quo longo tempore pane et aqua contentus, vitam egi durissimam, videlicet a circûcisione Domini usque ad feriam quartam post sestû Pente costes. Postea è carcere emissus, diebus Dominicis et capitularibus festis, super nudum disciplinatus sum ut nos loqui mur. In Refectorio tam in prandio quam in coena sedi ad ferram, in summo oîm contemptu Idque a Trinitatis festo usque ad festum s. Bartholomei: a qua severitate me nô defendere potuit mea eatas jam grandaeva, non status prioratus exq° non ita pridem. eiectus et deturbatus fueram: millae meae preces, quas prostratus ad illius pedes non sine lachrijmis largas effudi.

Nullae item Intercessiones et precariae literae bonorû virorû, quorû plures cômemorare possem, scripsit n. prome prudentissimus senatus Wangiensis eiusdemque urbis Parochus: scripsit etiam pro me Reverendus Buxiensio Cartusiae pater: et cum illo Amplissimus ille Illsung totius sueniae Prafectus, quem oretemus is pro me intercessit Qui licet in ca sit authoritate apud caesaream Maiestatem, ut omnia posse videatur, hic tamen nihil potuit. Quid deinde T. R. P. literis suis tentavit, sed frustra quoque et incassum, hic nihil attinet dicere. Nolo etiam nunc referre multiplices iniurias et contumelias, plane expertes omnis charitatis christianae: nolo (inquam) referre, longum enim id esset et molestum. Addo igitur quod summum est rei caput. Si olim haec ille, quaeso etiam atque etiam, quid nûc faceret, nonne vivo pellem detraheret? Secus dicere aut imaginari mihi profecto non possum. Ergo ut T. R. P. gratias ago pro istis admonitionibus, ita de reditu meo inmeû Ordinem, maxime in tot et tantas difficultates certi quid piam pollueri perquam grave est. Accedunt his et alia causae inter quas magna est, quod vivam in ea urbe et sub eo magistratu, qui me hactenus benignissime fovit et de quo T. R. P. affirmare ausim, non tale esse, qualem mihi aliquando imaginatus sum. Viri boni sunt et honesti in peregrinos et pauperes munificentissimi. Quod religionem attinet cum T. R. P. conferre nec possum nec debeo, unum hoc dico, votis et ordinibus nostris ad unû omnibus, sicut et reliquis nostris ceromonijs, illud salvatoris nostri frequenter obijcere, frustra me colunt, docentes doctrinas, praecepta hominû. Item. Omnis plantatio, quam non plantavit Pater meus Coelestis, eradicabitur. Deinde qd. sentiant de potissimo salutis meae Articulo nimirum de Justificatione hoîs coram Deo, et ut hanc acceptâ ferant, non nisi unicae Justitiae, morti ac merito christi salutoris et Redemptoris unici et ut haec eius Justitia; mors ac moritû apprehensa et applicata vera animi fiducia, nos miseros peccatores

iustos reddat coram Tribunali dei, sine ullo nostro merito (qui Articulo) ex quo istos Lectiones et conciones audire coepi, me non parum exercuit et etiam nunc exercet et inquo me per Dei grâm aliquantulum profecisse mihi persuadeo. — Item quibus et quam firmis fundamentis utandur ad comprabandam et confirmandam hanc suam ipsorû sententiam desumptis ex veteri et novo foedere, psertim ex Paulinis Eptis, T. R. P. ignorare non potest, ut pluribus non sit opus. Haec illustrissime Princeps T. R. P. Synceriter ac simpliciter respondere volui; fui forte prolixior quam oportebat. Oro igitur T. R. P. ne quid aegre ferat, verû haec omnia aequi bonique consulat. Bene et foeliciter vale, Illustrissime princeps. Tiguri de septima mensis Martij veteri stylo anno ab incarnatione Filij Dei 1586 Thomas Haimenhofer

Vangianus."

Das zweite Schreiben dieses Mannes, das hier produziert werden soll, stammt aus dem Jahre 1589 und hat folgenden Wortlaut:

„Nobilibus Celeberrimis, Prudentissimis Dominis (Dominis) Patribus et sanctoribus meis dignissimis In Christo Jhesu salute et pacem perpetuam solicitatem.

Sapientissimus ille Israelitorum Regum Salomon inquit inter reliqua proverbiorum eloquia capita 14 Qui miseretur pauperis beatus erit et Christus nostrae salutis author et amator qui est caput omnium regium et dominantium, ait Pauperes semp. habebitis vobiscum et quum volueritis, potestis illis benefacere, quod revera a vestris paternitatibus hactenus erga me quam cumulatissime demonstratum est, Nam cum venirem ad hanc vestrae Dnationis celeberrimam civitatem Tigurinam profugus extorzis egenus, miser, nudus, et incognitus, susceptus sum, a vestra Magnificentia ac multis infinitisque munificentijs virtu, scilicet et amictu, quibus alijs necessairijs provisus nihilque deficiente omnino, quam diu hic manerem, durante hoc per sexennia omnemque humanitatem familiaritatem sentiendo citra omne meritum. Et quoniam ni praesentem hanc usque diem sub vestrae magnificentiae amplitudi nis Tutela, favore ac Munificentia, per multis numerosis sumptibus expensis sustentatus sum, Quum tamen quorundam Zoijlorum indignationem lividorumque contemplum experiar et conspiciam proposui et statui locum istum mutare in aliam regionem seu provinciam, ubi eandem, quae hic clarescit, Dei gratia, Religionem Evangelicam, quam hic percepi, audivi ac didici, in finem vitae meae possem prosequi, iuxta divinam providentiam ac beneplacitum ipsius Christi et Dei.

Quapropter in primis Deo Patri coelesti et filio eius unico

Redemptori at salutis nostrae authori in spiritu scto. summas atque ingentes gratias ago, pro facultate virium mearum, deinde vestrae Paternitatis Magnificentiae et Dominationi de tam gratuita, honesta beneficentia, receptione, pia instructione et veritatis agnitione et corporali sustentatione, aliisque innumerabilibus donis ac beneficijs mihi collatis et exhibitis. Rogabo interim quoque Deum omnipotentem, qui est omnium remunerator, ut ipse retribuere dignetur hic foelicitatem et pacem in futuro vero aeternam foelicitatem et coelestis patriae beatitudinem.

Ne autem vestrae magnificentiae voluntatem ac benignitatem ni mium graveret molestem propter nimios sumptus, rogo atque obsecro mihi dari benignum ac benevolum dimissorium proficiscendi aliorsum, una cum hones to viatico, simulatque literis commendatijs meae conversationis qualiter et quo et quam diu apud vos conversatus sim, siquo minus Rogabo salvatorem et auxiliatorem meum, ut dirigat in conspectu meo viam suam et in semita mandatorum ipsius, sitque verbum illius lucerne pedibg. meis et lumen semitis meis qui non deserit sperates (?) in se cui me toto affectu mentis meae committo, Deus opt. mag. Dirigat omnia negotia vestra in viam salutis et pacis et repleat vos omni gaudio et pace ut abundetis in spe virtute spiritus sancti amen.

Thomas haimenhofer."

Auch über *Caspar Fryg*, den gewesenen Chorherrn von Zurzach hören wir eine gute Aussage, ein Aktenblatt berichtet über ihn [1]):

„from edel fürsichtig lersam und Wys Herr Burgermeister. demnach ir unser g. Herren bevolen, daß Herr Johann Caspar Fryg geweßner Chorherr zu Zurzach von den verordneten zu der leer er Kundiget und befraget werden söle, wie er in der leer unserer Religion gefestet sige: und was wir findind wir unser g. Herren deß selbige widerum berichtind sömlichem statt beschächen, da wir nun funden näbst er Kantnuß Latinischer Sprach (darvon er wol gnug erfaren und guebt) guten und gründtlichen bescheid, in allen und jeden Artiklen Christenlicher Religion in denen er befraaget worden. Also das wir die Verordneten zu der leer synenthalben gar ein gut vernuegen tragent. Er enbut sich anoch mit verkundigung heiligen gottlichen Worts trülichen zedienend, wo hin ir unser gnedig Herren in mittler Zyt bruchen würdind.

2. May 1592.

Gehorsame und
underthenige Diener
Die Verordnete zu der leer.

[1]) E. I. 9. St. A. Z.

Der Capuciner *Peter von Sossy* fühlt sich gezwungen, in nachfolgendem Schreiben seine wahren Gründe zum Übertritt darzulegen im Gegensatz zu denen, „so ihm von bößwilligen zu seiner Verunglimpfung möchtend angedichtet werden". Er schreibt [1]):

„H. Bürgermeister, fromme, edle, ehrenwerte, Hochgeachtete wol weyße als meine hocheherendt großgünstige gnedige liebe Herren und Vater.

Es langt mein underthenigste, demütigste bitt an Euch, die hoch und wolerwälte meiner gnedigen Herren und Vatter, Ihr wollet nmb Gottes Willen mein Hertzlich und ernstlich ansuchen, welliches nitt allein des schlechten leybs Underhaltung sonder vil mehr meiner armen Seelen ewiger Wolfahrt berühren thut, mit gnedigster Gedult uffs Kürtzist vernemmen.

Nach dem ich Peter von Sossy, Bürger zu Bruntrut, Bisantzischem Erz Bischthumbs in der Schul meines Vatterlands uffgewachsen, und nach langem zu freyburg im Bryßgow in den Capuciner-Orden gedrätten und nach des Ordens gebrauch hin und wider in den Clösteren der Eydtgnoßschaft, als zu Baden, freyburg, Solothurn, Luzern, Zug mich auff die Zeyt meiner Herkunft enthalten und ich hiemitt die ganze Zeytt meines Lebens in der dicken finsternuß des leydigen Papsthumbs gesessen: Hier zwüschen aber mancherly Bücher und Vorauß die Heilige Bibel Zulesen Gelegenheitt bekommen, Hatt mir nach und nach der Glantz Evangelischer Waarheit angefangen Under augen schlahen, in maaßen daß ich ein mißfallen und beduren über etliche grobe mißbruch und irrthumb der Romischen Kirchen empfahen und fassen müssen, als über die abgötterey der Verehrung der thumben Bilderen, über die Anbättung der abgestorbenen Heyligen: über die Gotteslesterliche fabel des fägfewers, über die mitt gält erkauften indulgentzen, ablaß und Vergäbung der Sünden, über die mitt dem Wort Gottes streytenden Traditionen oder Menschensatzungen, über die anbättung der Hostien, oder des durch den Priester erschaffenen Gotts in der Mäß. sonderlich über angemaasten grusammen unermäßlichen geistlichen und weltlichen Gewalt des romischen Papsts, wellicher aber, nach dem Exempel Petri und anderer Aposteln und Kirchendienern ein demütiger, einfeltiger, niedertrachtiger leerer und prediger der evangelischen Waarheitt sein sollte und über viel andere augenscheinliche irrthumben noch mehr. Von welchen an anderen Ortten geliebt es Gott, zu seiner Zeytt soll gehandlet werden.

Und *dieß sind* großgunstige, gnedige Herren und Vätter *die Waarhaften gründtlichen Motiven* und ursachen und *keine anderen*

[1]) E. I. 9 a. 1627. St. A. Z.

(so mir von böβwilligen zu meiner Verunglimpfung möchtend angedichtet werden) darum ich den Abdritt von der römischen Kirchen nemmen müssen und sollen.

Da nun mich der Glantz des Lichtes der gnaden in der verderblichen finsternuß also angefangen bescheynen, hab ich gleychermaaßen angefangen inn Nachtrachtung zufassen, wie ich der großen Bastion auß Babylon enthrünnen und mich zur Statt und Lamb Gottes verfügen möchte.

Hierumb nach ersechner gelegenheit hab ich mich den 27 Hornung dieß lauffenden iaars auß besonderen gnaden des erbarmenden Gottes allhier in die herrlich Statt Zürich, dahin ich denn alle Zeyt gezielet habe, verfügt, mich under den vätterlichen und gnedigen Schutz und Schirm einer hochgeachten Oberheitt zu begeben.

Als ich nun glücklich hier angelangt und meinen Lieben Gott für so viel und gnedigen beystand und außführung von Hertzensgrund gedancket hab ich durch Underhandlung bey dem H. Wolwyßen H. Bürgermeister, so viel christlichen mittleydens, gunsten und gnaden gefunden, daß ich der München Kutten geledigt, mit ehrlicher Kleydung begaabt mit Herberg versorget — getröst und erfröuwet wordend. —"

Auf der Rückseite dieser Epistel lesen wir dann:

„Nach Verhörung gegenwärtiger Supplication und uff den durch den Herrn Professors Erny Im nammens der Herren aus dem Stifft gethannen mündlichen fürtrag und bericht, daß er Herr Petrus Inn der Zyt, das er sich alhie enthalten, sich Inn synen angefangenen studiis, reden und geberden und Inn synem gantzen wandel, thun und lassens, ernsthaftig, yferig, Gottförchtig und gantz still verhalten habe, — — — habend Inn ein Ehrsammer Rath — — Inn Oberkeitlichen Schutz und Schirm angenommen". (28. April. 1627.)

Auch das Gesuch des anscheinend begabten Mönches Mr. de la *Freniere* wird durch einen materiellen Unterton getrübt. Wir lesen über ihn[1]): „Am 9. Juli 1609 meldet sich in einer Cappuciner Kleidung Mr. de la Freniere ein geborner Pariser — zeigt an, nachdem er nun mehr acht jahr dem Cappuciner Orden invertirt gewessen, hin und wider zu Paris verdun Nancy — und anderswo die Clöster besucht und frequentiert, daß er durch erkanntnuß der Evangelischen reinen Wahrheit getrieben (die er bekommen habe durch syn vilfaltiges pro und contra Disputieren denn er sich für einen disputierer vorgiebt) endtlich gesinnt sey, offentlich zu unserer Relligion zu bekennen". Dann fährt er fort: „Er möchte daß ihm eine Professio publica und mit namen

[1]) E. I. 9. St. A. Z.

philosophica Raymundi Luttii oder phisica oder metaphisica oder Scholastica Thomae Aquinatis vertrawt werde, die er in getrewe, stattlich und nutzlich zuversehen verspreche — oder aber — daß im sonst ein ehrlich und synem stand gemeß ußkommen von einem Ersamen Raht dieser statt gnediglich verordnet werde, das er a la gentilles sich verhalten könne."

„Disem Cappuciner haben min gnedigen Herren uß deß Almosens Obman ambt bekleiden lassen, costen sambt syner Zehrung zum Storch über die 40 gl. und ist Ime noch darzu uß dem Studenten und Gemeiner Clösteren Obmannsambt 16 gl. zu einem zehrpfennig zugestellt und er darnach uff Basel zu mit fürschriften von Herren Glehrten geschickt worden". [1])

Eine rührende Ausnahme in der Menge der selbstsüchtigen und aus materiellen und nur zu oft niederen Motiven heraus handelnden Überläufern bildet die kleine Maria *Ursula Schmidhäuslerin* von Baden.[2]) Diese verspürt in sich, trotzdem sie erst vierzehn Jahre zählt, eine keusche und innigwahre Liebe zum neuen Glauben, den sie auf ihren Marktfahrten nach Zürich in der Kirche zum Großen Münster, wo sie sich des öfteren einschlich, kennen lernte. Diese stille Liebe steigerte sich allmählig zum bewußten Drang, ein Mitglied der neuen Kirche zu werden, umsomehr, da sie, wie sie sagt „in dem Wirtshaus zum Adler morgens und abends so schön gehört betten und so dißen Sachen nachgesinnet habe". Sie habe nur eine Seele und wolle dieselbe durch Annehmung des reformierten Glaubens erretten, „wozu man ihro behülflich zu seyn, sie inständigest bitte".

Zu Fuß war sie von Baden nach Zürich gekommen, und hier vermögen keine Gegenreden und Gründe sie in ihrer jugendlichen Standhaftigkeit zu erschüttern, so daß man endlich den Entschluß faßt[3]): „da sie aus innerlichem trieb verlanget allhier zu bleiben und in dem Handel des Heils unterrichtet zu werden, so haben wir großes Bedenken getragen, sie hinweg und wieder nacher Hauß zu schicken mithin dann denen Herren Verordneten zu überlassen, dieselbe weiteres nacher Gutfinden zu unterrichten zu lassen und zu versorgen, dabey ihro aber alle Freyheit mit ihren Eltern, wann sie sich anmälden thäten, zureden und wieder nacher Hauß zu gehen zu gestatten, zumahlen dem Herrn Zehrnder die Anleitung zu geben, dem katholischen Pfarrer zu baden zu antworten".

Dieser Beschluß wirft, nebenbei bemerkt, das günstigste Licht auf die damaligen Behörden der Stadt Zürich, und beweist,

[1]) [2]) E. I. 9. St. A. Z. [3]) Stadt-Schreiber-Manual: Beschl. vom 22. Febr. 1730. St. A. Z.

wie äußerst loyal dieselben vorgingen und wie sie sich jeder Proselytenmacherei so fern, als möglich hielten.

Ein unschönes Gegenstück zu dieser kleinen und gläubigen Ursula stellt die *Catharina Zöllerin* dar, die mit dem Taufzettel einen äußerst schwunghaften Handel trieb.[1])

Sie war seiner Zeit in Zürich zu der reformierten Kirche übergetreten, ging dann von da aus nach Genf, wo sie sich als eine Wiedertäuferin ausgab, und sich abermals „in der teutschen Kirchen" dem Akt unterzog, in die reformierte Glaubensgemeinde aufgenommen zu werden; von hier aus reiste sie dann nach Bern, „woselbst sie wegen ihrer epileptischen Anfälle vor den Schausaal Kam, allwo sämtliche Herren Medicii und Doctores sie untersuchten".

Von hier ging sie dann weiter, um wieder nach Zürich zurückzukehren. Auf dem Wege traf sie „einen Pauern, dem sie erzehlet, sie seie eine Jüdin, von jüdischen Eltern erzeuget und erbohren, im Elsaß zu Hauß, komme von Baden und habe dort einen Brüeder, der auch Jüd gewesen, aber sich nun tauffen lassen und habe die catholische Religion Angenommen: Ihr aber Gefalle seines Brüeders Religion, Insonderheit die Ohrbeicht nicht, ganz und gar nicht, wolle daher Lieber eine Reformierte Christin werden".

Der Bauersmann weist sie daher nach Höngg, an den dortigen Pfarrer; dort aber wird der schnöde Betrug aufgedeckt und über die Sünderin wird folgendes[2]) verhängt: „wegen der Catharina Zöllerin von sankt Georgen, welche vor ungefahr zweyen jahren als eine proselytin etwas ziet in hier unterhalten worden, nun aber sinth solcher Ziet sich erfrechet, nicht allein zu Genf als eine ihren irrtumb erkennende Wiedertäufferin betrügerischer Weys sich auszugeben und würklich tauffen zulassen, sondern sogar mit ihrem dißjährigen Attestato steur begehrend wiederum hierhero zukommen, ist in Ansehung der elenden Krankheit der fallenden sucht, darmit sie behaftet ist in gnaden erkennet worden, daß sie aus dem Spital in den Oetenbach zurückgeführet, daselbsten mit zehen Streichen ernstlich gezüchtiget und sodann durch die provosen an die gränzen gebracht werden, auch auß Hießigen gerichten und gebieten verwießen seyn soll".

Um die paar Thaler Reißgeld und die Unterstützung und Verpflegung zu erhalten ist diesen Geschöpfen jedwedes Mittel gut genug. Sie geben sich als reformierte Adlige aus, die wegen ihres Glaubens der Verfolgung ausgesetzt seien oder hüllen sonstwie ihre wenig vornehme Persönlichkeit in die bunte Hülle roman-

[1]) E. I. 9. St. A. Z. [2]) Unterschreiber-Manual: Beschl. vom 18. Martii 1741.

tischer Erzählungen ein, die in den meisten Fällen von Anfang bis zu Ende erlogen sind.

So schreibt zum Beispiel in einem frechen Hochstaplerbrief Einer folgendes:

„Wiewohl ich bey Euren Ehrwürden kein Verdienst hab Insonders Hochgeehrter Herr Patron, hab ich nicht destomind als ein unbekannter *Fürst* die frechheit genommen die Selbige umb Schutz und Schirm anzusprechen, der sicheren Hoffnung dieselbig zuerlangen durch wohlvermelt Ehrent. höchste Authorithet, so sy in dißem, durch tüchtigen und mächtigen stand stadt hadt, in dyßer miner größten persecuon und höchst empfindliche tägliche armut, welche mihr verursachet wird durch die große Injustiz des schandtlich Thiers *Alexander den siebenten* des römischen Antichrists, der prinzessin, *meiner Mutter seligen, Bruder,* welcher, sich noch nicht vernüget (?) wie woler mich aler meiner güttern und rychsten Herrschaften beraubet, sonder hat mich noch mitt syner usurpierten heiligkeit all mein ander nicht geringes hab und gutt confisciert, so der gantzen Welt bekandt ist, sonder trachtet noch mit höchster Begierd meine arme verlassene und unschuldige person in sines gewalt zu bring und hat deswegen den Babylonischen Nuntijs nacher Lucern, alß deß Schweizerlandts, wie nacher Frankfurt geschriben, darumme ich gezwungen worden Tütschland zuverlassen und das destomehr, wie er, dieser tirann, und teuflischer Vetter schon etliche mahl an das durchlüchtige Collegium Electorale deß Römischen Heil. Reiches wider mich geschriben hat, dardurch er mein Unschuldig haupt begert und mich anklagt als ein Rebell und abtrüniger von Gott, von seinem Statthalter und von der Römischen Kirchen, welches vielen predicanten miner wohlgewogenen fründ, welche in der pfalz wonend wol bekandt ist. Dieser barbarische Basilisc fragt nicht darnach sehr große Summen gelts zuspendieren, mich durch Lotterbuben, all sine, dieser Babylonischen Hur anhängige Pack zu verrahten und in sine händ zubring. Indem er auf das ende hin 20tausend Dublonen (sic.) geordnet und im Banco depositieret hatt, und wilen ich verstanden, daß zu Bern etliche Italiener und insonderheit Mailänder waren, welche Canaille (oder lose Vögel) gewohnet sind durch mittels eines Stück gelts ihre Händ im unschuldigen Blut zuwäschen. Weil der *Papst myner Mutter Bruder* nicht gern gehört hat noch leyden mag, daß ich die wahre seelige Reformierte Religion mit sölchem andacht angenommen habe, wie ich denn solches gethan hab Yn der Stadt Bremen und dadrinnen stief und beständig Sin und bliben wihl, derohalben weil ich gesinnet, mich mit etlichen fürst, rayner fründen recommendationen nacher Engel-

land zubegeben, nach mittlen zutrachten, mich in mein occupirte Dominium wiederumb zusetzten, und das desto eher, dieweyl es an meer ist, nit weit von Rom, meinem Vatterlandt; nun aber wihl ich mich gantz entblößt befinde ersuch ich, mich mit einer assistantz zuehren, uf daß ich meiner gedachten Reis können fortsetzen,

Ew. Er. Humile servitore et devoto *Marchese Pompeij, Herzog von Ostia.*“ [1])

Wieweit es mit der hochadeligen Abkunft dieses Marchese her war, beweisen die beiden Zuschriften, die dem Aktenblatt beiliegen und von denen die eine neben der Beschreibung des Abenteurers: daß er ein dick fetter person von ongefahr etlich 30 Jahre sei, grouw gekleidet, nit lang von person, schön farbich von angesicht, ein hut mit einem silbernen hutrund, gold und silber auch ander seidebander darauf trage“, die lakonische Bemerkung enthält: „er ist ein verschlagener Proteus“, die andere zu berichten weiß: „giebt sich auß für ein Nepot des Papsts uf Mutter site, kann nie syn“. Letzteres berichtet auf eine Anfrage hin der Pfarrer Leger von Genf, und die erste Zuschrift sandte auf die Erkundigung hin Dekan Fenner von Bern. Hinter dem vornehmen Namen verbirgt sich ein Betrüger, der die Zeit für gekommen sieht, da man bessere Geschäfte machen kann, wenn man sich als einen verfolgten Proselyten ausgiebt, und der nun mit Glauben und dem dazu gehörigen romantischen Hintergrund, der in kühnen Farben entworfen, dem Ganzen erst die richtige Beleuchtung verleiht, einen betrügerischen Handel treibt, wie noch viele andere seiner Zeit.

Die Akten eröffnen uns immer und immer wieder den Einblick in die unschönen, aus dem krassesten Egoismus herausgeborenen Motive derer, die in Zürich den Glauben Zwinglis anzunehmen gedenken, oder ihm schon angehörend, Unterstützung und Hilfe verlangen; sie entschleiern uns häßliche, unehrliche und betrügerische Charaktere, denen jedwedes Mittel zur Erlangung von Unterstützungsgeldern recht und billig erscheint.

Jener Typus, der aus einem tiefernsten Trieb, aus einem seelischen Drang zur neuen Lehre strebt, der Gottsucher wird seltener und seltener und verschwindet bis auf ganz vereinzelte Fälle vollständig, und das schöne und erschütternde Schauspiel, einen Menschen mit seiner Gottheit ringen zu sehen, um seine Überzeugung im inneren Kampfe ungebrochen und standhaft kämpfen zu sehen, bietet sich uns nicht mehr.

Der Proselyt ist vielmehr ein Kaufmann geworden, der mit

[1]) E. II. 33. S. 603.

seinem Glauben handeln geht und das Evangelium wird ihm nur zu oft zum Verdienst und zum Mittel, leichter Betrug zu üben.

Es liegt eine tragische Ironie in dieser Tatsache, daß dem neuen Glauben, der auf dem einfachen und klaren Wort des Evangeliums aufbauend, jedwedem äußerlichen und spielerischen Kultus fremd gegenüberstand und jedweden komplizierten Apparat als Vermittler mit der Gottheit ausschaltete, daß gerade diesem Glauben jene Massen zuliefen, die, aus trüben Motiven heraus handelnd, in Lüge und Falschheit sich vor ihm beugten.

Wenn wir den jüdischen Proselyten auf seine Motive hin beleuchten, wenn wir den Gründen nachforschen, die ihn hintrieben zu der neuen Lehre, so eröffnet sich unserem Blick eine ebenso kalte und egoistische Persönlichkeit, wie sie den bisher erwähnten Proselyten charakterisiert.

Wir erkennen die aus hartem Egoismus heraus gezeugte Handlungsweise als eine ebenso trübe wie brutale Forderung nach Vorteil und Besserstellung, nach Befriedigung persönlichster Interessen, die sich mehr und mehr dem Betruge nähert.

Schon der erste, der in den Akten erwähnten Juden, „der *Isaak, jud von Megadal* im Frankenland“ [1]) ist, nachdem er mehrere Wochen auf Kosten der Stadt unterrichtet und verpflegt wurde „entloffen: der Schelm hat vor dem monat (welchen hindurch er wohl noch hätte erzogen werden sollen) hinder der thüren urlaub genommen und diß ist jetzt der dritt jud, der myn gnädig Herren betrogen hat.“

Auch David Herrliberger weiß zu berichten[2]) „anno 1617 den 26. September ist getauft worden beym großen Münster ein hernach offenbar gewordener uud entloffener lasterhafter Betrüger der sich *Jacobus Margarita* von Cracau in Pohlen nannte und den Namen Johannes bekam“.

Oder von dem früher schon erwähnten (vergl. S. 17) „*jud Josephus* von Prag“, der sich anerbot, „die mit der fallenden sucht behaftete zu heilen“ wird dann später gemeldet[3]) „non videtur appetere Religionem christianam, sed hanc prætendere tantum, et sub hoc vela aliud suum institutionem, quidquid sid celare“ — Er wird überdies noch angeklagt „zu Basel die Predigten nicht besucht und allda in einem Discurs die Höll verleugnet, und sich der trunkenheit und unmäßigem Läben und der medicin ergeben zu haben.“

Auch von einer kleinen Jüdin wissen die Akten zu berichten, und diese einzige jüdische Person weiblichen Geschlechts, die in den Akten als Überläuferin erwähnt wird, scheint unter ihren

[1]) E. I. 9. St. A. Z. [2]) Heil. Cerem. [3]) E. I. 9. St. A. Z.

Stammesgenossen eine vorteilhafte Ausnahme darzustellen: die „weysung betreffs *Bluma Oppenheimb*, Eines juden Tochters von hohem Ems“ [1]) lautet:

„Bluma Oppenheimb des jud Wolfen von hohen Ems eheliche Tochter Neunzehn Ihres Alters, welche sich Jahrlang Bey ihres Vaters Bruder, dem jud Oppenheimb zu Wien aufgehalten: durch Lesung geistlicher Bücher einen Lust zu dem Christenthumb Bekommen hingegen ab der Juden aberglauben wegen ihrer fablen und auch der Römisch-Päpstlichen Religion wegen der Bilderen ein mißfallen getragen, Bezeugete eine Aufrichtige Begierdt und Liebe zur wahren reformiert-Evangelischen Religion zu haben mit dem demüthigen Büthen Unßeren güethigen Herren Belieben zu wollen, Ihro die Hoch gnad des getrüweren und wahren Heil ihrer Seelen Gnädigst zu vergünstigen und folgklich im Heiligen Tauft mitheilen zu lassen.“

Aber die Proselyten begnügten sich nicht, nur Überläufer von einer Religion zur anderen zu sein und den direkten Weg zu gehen, sondern sie gelangten des öfteren erst auf dem Umweg über eine dritte Religion zum protestantischen Glauben; so liegt vom 20ten Januar 1707 etwa [2]) die Supplication eines „*Daniel de Levy* vor, eines zu Constantinopel gebohrenen *juden*, welcher vor einigen Jahren die *catholische*, nachwerts aber unsere, nach Gottes Wort *Reformierte* Religion angenommen hat.“ Oder ein anderes Aktenblatt aus dem Jahre 1711 [3]) macht uns ebenfalls mit einem solchen „doppelten Proselyten“ bekannt; dieser Fall aber erhält noch ein besonderes, kulturhistorisch äußerst bemerkenswertes Gepräge dadurch, daß er uns von einem getauften Juden berichtet, der in Solddiensten gestanden hatte. Dieser Fall mag nicht oft vorgekommen sein, denn dem Juden hatte das Mittelalter die Waffen aus der Hand genommen und ihm dafür die Münze hineingegeben.

Es handelt sich um einen „*Bartholomè Rudolf d'Asti*, dermaliger Wirt, ein Mann von 38 Jahren, Sohn deß juden Michael Pollac von Endingen, der vor 22 jahren sich durch Gottes erläuchtung entschlossen, daß Jutdenthumb zu verlassen und unsere Religion anzunehmen, daß er dieß vorhaben dem Pfarrer zu Tägerfelden entdeckt, die frauw Pfarrin solches seinen Eltern angezeigt, welche hierüber in heftiger bitterkeit entrüstet ihn verhindern wollten, weßwegen er dem evangelischen Pfarrer nicht mehr vertrauend, seine Zuflucht zu dem Priester genommen habe, von selbigen unverweilt nach Lucern gesandt und daselbst getaufft worden; daß er sechs jahr in piemont Kriegsdienste getan und end-

[1]) E. I. 9. St. A. Z. Mertz 1701. [2]) Ebenda. [3]) Ebenda.

lich mit einer Bürgerin von Solothurn verehlicht, 15 jahr zu Bubligkon enthalten und daselbst vor 13 jahren eine tochter gezeuget habe. Daß er mitlerweile eine heiße Begierd und verlangen nach unserer Religion getragen und auß dieser Ursach nachdem ihm vor 2 jahren sein hauß zu Bubligkon eingeäschert worden ist, sich näher an daß Zürichgebiet begeben umb desto bessere Gelegenheit sein Vorhaben bewerkstehlen und seinen Seelen-Hunger ersättigen zu können." Pfarrer Rahn fährt dann in der „Weisung" fort und deckt die wahre Grundlage dieses „Seelen-Hungers" auf: „Ich habe in diesen Tagen umb den Wandel dieses manns da und dorth fleißige Nachfrag gehalten und insgemein die betrübte nachricht erhalten, daß er ein sehr gottloser mann sey. Beweis ist, daß er mit seinem dermaligen Eheweib, welche eine Häuslerin von Bremgarten ist, in ärgerlicher Zweytracht dahinlebt und sehr gern von ihr gesondert werden möcht — und daraus ersieht man, daß es ihm wohl mehr umb die Scheidung, denn umb die Annehmung unserer guten Religion zu thun seyn möchte".

Auch hinter der Bitte des „*juden Ephraim Mosche* von Coblentz[1]) ahnen wir eine Ehegeschichte; dieser schreibt:

„Wohl mit Recht hat vor Zeiten jener Heid gesprochen, daß eine der größten Beschwerden seye die Armut, solches kan wahrhaftig sonderbar sagen Ich, und zwaren nun in einem weit höheren grad, als obiger heid, weilen leider ja das Unglück mich durch das aller armseligste, verstockte Judenthumb in die betrübte Welt gebracht und lange darin Seelenarm behalten, Biß durch sonder- und wunderbare Erleuchtung selbig angebohren Armut erkennend, zu mehrerer und zweifelsohn fölligen Zweck zu gelangen mich allhero begeben" — und er fährt dann fort: „diese süße freud ein Christ zu werden, wird mir durch verleumdung eines losen Weibes genommen".

Ein männliches Gegenstück unter den Juden zu der schon erwähnten Catharina Zöllerin (vgl. S. 30) stellt *Joseph Benedikt* dar, der mit der Taufe ein Geschäft im Großen betrieb. Wir finden über ihn folgendes Aktenstück[2]):

„Baruch Joseph, ein jud von Hamburg, der vor zehen jahren von Herrn Doctor Ezardi getaufft und der Evangelisch-Lutherischen Kirch einverleibt worden war, seines namens dermahlen Joseph Benedikt ist vor 5 und vier jahren allhiero gewesen und hat in Ansehung seiner guten Attestate vill Guthtaten von unseren gnädigen Herren empfangen. Nun ist er wieder allhero gekommen in der Meinung des ferneren gutes zugenießen, weilen wir aber in sichern Erfahrung gebracht, daß er von der Evangelischen

[1]) E. I. 9. St. A. Z. August 1716. [2]) E. I. 9. 15. Sept. 1723. St. A. Z.

religion wieder ab und zu dem papstum gefallen, auch sein absehen gewesen nach Einsidlen zugehen, so bald er von Löblicher proselyten-Kammer würde eine assistenz empfangen haben, also haben wir ihn als einen der mit der Religion sein Spiel hatt in dem Otenbach verwahren lassen und gestern examiniert, da er dann sinen Abfall mit einer zweyjährigen schweren Krankheit, in welcher er von den Benedictinern zu dem Pabstum seye beredt worden, habe verantworten wollen, weilen sich aber theils auß dem Verfolg des Etamine, theils auß Beylagen klar dargetan hadt, daß seine Krankheit nicht der Beschafenheit gewesen, das er nicht am Lutherischen Orth hätt kommen und mit der Kirch sich versöhnen können, sonder in dem Pabstum verharret, gleich er dann erst neulich zu Baden gebeichtet und die Meß fleißig besucht auch die Würklich Intention gehabt Maria Einsidlen zu besuchen, bevor aber Euer unsrer gnädigen Herren Frygebigkeit zu mißbrauchen, also haben wir sein Verbrechen von der Wichtigkeit befunden, daß wir die Abstrafung desselben nicht über uns nemmen sondern hiermit die Sach an Euch, unsre gnädigen Herren weisen wollen und sollen; — —“

Das Unterschreiber-Manual giebt uns dann auch den Beschluß, den die „gnädig Herren“ in dieser Sache faßten[2]):

„der jud solle, nachdem er in den Wellenberg gethan, als ein Betrieger diesen Nachmittag eine Stund lang an den Pranger gestellt, mit den Ruthen gestrichen und mit beschwörendem Ureid auf Ewig von Statt und Land verwissen werden und darvon den Canzleyen zu Bärn, Basel, Schaffhausen und Statt Sankt Gallen Nachricht gegeben werden.“

Als letzter Fall sei noch der Proselyt *Christian Hirschlein* erwähnt, der dadurch in ein besonderes Licht gestellt wird und ein besonderes Gepräge erhält, daß David Herrliberger ihn in seinem Werk[2]) vor allen anderen hervorhebt, und die Taufe dieses Juden, als einen aus besonders Innerlichen Motiven herausgeborenen Schritt erwähnt und in einem Kupferstich das Bild dieses feierlichen Aktes wiedergiebt. Er schreibt darüber folgendes:

„Nun kommen wir auf die letzte in Zürich vorgegangene Juden-Taufe; weil aber die ganze Begebenheit des Menschen, den es betrifft, seltsam und zugleich erbaulich ist, wollen wir dieselbe erzehlen. Jachiel Hirschlein, gebürtigt von Buchau am Feder-See ward gebohren anno 1706. Seine Eltern hatten den Ruf frommer Juden, die eifrig über die Beobachtung des Gesetzes hielten und gegen die Armen nach Vermögen, ja über Vermögen milde waren. Lebten anbey von der Handelschaft, wie denn diese auch meisten-

[1]) Unterschreiber-Man. 17. Sept. 1723. St. A. Z. [2]) Heil. Cerem. S. 27. II. T.

lich die Beschäftigung unsres Jachiels war. Es zeigten sich bey ihm nicht geringe Gemühts-Gaben, zumahl er die Rechenkunst aus eigenem Nachdenken so weit soll ergriffen haben, daß er nicht allein die vier Species sondern auch die schwerste Bruch-Rechnung und endlich nach einer kleinen Anweisung die Cubic-Rechnung machen konnte. Im übrigen lebte er in ledigem Stande, wie ein anderer Jüngling so in Leichtsinn dahin.

Im 20. Jahr verheuratete er sich mit Frommet Wolf, Jüdin von Wangen am Untersee, eine Stunde von Stein, hielt sich aber häuslich mit ihr auf zu gedachtem Buchau. Drey Jahre hernach ermahnte ihn ein Rabbi zu Fellheim bey Memmingen, Namens Abraham, sine besondere Gaben zum Guten anzuwenden. Er entschloß sich hierauf in dem Gesetze den Willen GOttes nachzuforschen und sich seinem Dienste zu wiedmen, verband sich auch in dieser Absicht mit einem Gelübde, sich auf drey Jahr nach Prag zu begeben. Verschiedene Umstände zwangen daß er sein Vorhaben zu bewerkstelligen von einer Zeit zur anderen aufzog und dadurch in nicht geringe Unruhe und Beängstigung gerieth.

Inzwischen bekam er eine große Begierde die Bibel und insonderheit die Propheten zu lesen und bei Lesung des 53. Kap. Jesajä haben ihm die Augen angefangen aufgehn, daß er gedacht, es werde da von dem Messia geredet und von diesem Messias werde vorausgesagt, daß er leiden werde. Inmittelst gewann er eine innige Liebe zu denjenig Christen, welche er nach ihrer Art für fromm hielt, die Gleichwohl nach seiner Meinung auf dem Irrwege begriffen waren und bate GOtt um ihre Erleuchtung. Dabey aber fielen ihm die Gedanken ein, er bete für andere, die sich doch sowohl als er auf dem rechten Wege zu sein bedünken; woher er denn versichert sey, daß er recht habe? Mit diesem Zweifel hatte er sehr zu kämpfen und bate GOtt mit vielen Thränen, daß er ihn davon befreyen möchte. Endlich wußte er sich nicht besser zu rahten, als wenn er durch Gebet und Lesung der Bibel den Willen erkundigte, welches er mit Hindansetzung der Vorurteile gethan: wodurch er endlich überzeuget worden, daß der Messias schon würklich gekommen wäre. — — Hingegen hat es nach mehrerem Widerstreben bey ihm geheißen: du bist ja überzeuget, warum wirst du kein Christ?“ — — Schließlich aber legt sich die Tradition, mit ihrer ganzen, schweren Macht doch wieder auf ihn und besiegt seine Gelüste, so daß er Buße tut; er reist zu diesem Zweck nach Frankfurt und beginnt dort „arme Judenkinder aufzunehmen und sie zu Lehren, wie man Gott von Herzen lieben, ehren und loben müsse“, in welchem Unternehmen er von allen Seiten her unterstützt wird.

„Vor denen Weyh-Nachts-Feiertagen aber hatte er ein Gesicht gesehen, in welchem er von der herrlichen Erscheinung des Richters der Welt einen solchen Eindruck auf sein Gemüth bekommen, daß er ihn alsobald als der Heiligen Jungfrau Mariae Sohn erkannt — und ausgerufen habe: Ach GOtt, wie bin ich bisher verführet worden". Er läßt sich dann in Basel ins neue Testament und zugleich in die Mysterien der heiligen Dreieinigkeit einführen, reist dann zurück nach Hause und kommt schließlich nach Zürich, wo er die Taufe verlangt und erhält, und von da ab den Namen Christian Gottlieb trägt.

Daß aber das Motiv zur Taufe doch wohl nicht nur allein in diesem wilden Hunger nach Erlösung bestand, sondern daß den klugen Juden noch ein Anderes zum Taufbecken hintreiben mochte, bezeugt folgende Notiz [1]):

„Christian Hirschlein, dem 1746 in der Kirch zum Großen Münster getaufften jüdischen Proselyto, ist gestattet, sich um die Ehescheidung von seiner frauen coram competence anzumelden, zu welchem Ende ihm eine gar kurze Weysung an das Ehegericht zuzustellen ist".

Wir haben aus den Akten erkannt, daß für die überwiegende Mehrheit der Proselyten, die sich in Zürich zur Taufe meldeten, nicht mehr ein religiöses Empfinden, kein innerer Drang, sich ihrem Gotte in der als richtig erkannten Art des Kultus hinzugeben, maßgebend war und diesen, für das persönliche Leben der Einzelnen so folgenschweren Schritt bedingte, sondern, daß es in den meisten Fällen das egoistische Motiv, sich besser zu stellen, materielle Vorteile zu erringen, war, das diese Leute diesen Weg führte; das Motiv zur Taufe schrumpft zu der materiellen Forderung zusammen, sich das Leben und dessen Verhältnisse leichter und angenehm zu gestalten.

Es ist nun unsere Aufgabe, den Grund zu suchen, der diese so brutal-materialistische Stellungnahme bedingt.

Zu diesem Zwecke müssen wir eine Trennung der Proselytenmasse vornehmen und den jüdischen und christlichen Proselyten gesondert behandeln.

1. Der jüdische Proselyt.

Wenn wir die Psychologie des jüdischen Proselyten erfassen wollen, müssen wir einen Rückblick werfen auf die dumpfe und bedrückende Enge der Verhältnisse, aus denen heraus er geboren wurde.

---

[1]) E. II. 332. St. A. Z.

Die Geschichte der Juden im Mittelalter stellt sich als eine lange Reihe dunkler Bilder dar, von denen das eine wie das andere in denselben trüben Farben leuchtet; Verfolgung und brutalste Verquälung sind die beiden harten Zeichen, unter denen die Juden als zerstreute, uneingesessene Fremdlinge durch die langen Jahrhunderte gehen; sie sind, vom Jahre 135 n. Ch. an die Geduldeten, an denen jederzeit sich der brutalste Haß und die fanatische Wut des Volkes auslassen darf, und die Jahre 1294, 1348—49 und 1401 leuchten aus diesem langen Leidensweg nur in besonders roten Farben auf.

Das Mittelalter, dem der Geist kastenhafter und korporativer Absonderung in hohem Maße eigen war, schloß den Juden in die dumpfen und winkligen Gassen eines besonderen Viertels, dessen harte Grenzen ihm die Welt mit tausend Riegeln verschlossen; von hier aus führte keine Brücke hinüber zu den anderen Menschen; so lebt der Jude einsam, unter Ausnahmegesetzen stehend, hinabgeduckt unter die traurigen Lasten, die ihm der wahnwitzige Fluch, Gottesmörder, Brunnenvergifter und Kindesschlächter zu sein, auferlegte.[1])

Es ist klar, daß die fünf Jahrhunderte, die der Jude innerhalb der öden Trostlosigkeit eines festen und gewaltsam abgeschlossenen Bezirkes verbringen mußte, auf seine geistige Entwicklung als ein ungeheuer drückendes Gewicht herablasteten. So hat sich denn der Jude auch entwicklungslos durch die fünf Jahrhunderte gelebt, und sein Geistesleben war in einen Zustand der Stagnierung eingetreten und jeder Bewegung und Änderung entwöhnt worden. Die innersten Werte im Judentum hatten sich nicht mehr modifiziert und waren die langen Jahrhunderte hindurch hart und gleichgeformt geblieben, und keine neuen belebenden Ströme waren von draußen her eingedrungen. Zu dieser Einpferchung in einen hart abgegrenzten Raum kam dann noch die Einschränkung der beruflichen Tätigkeit.

Vor der Zeit der Kreuzzüge war der Handel fast ausschließlich in den Händen der Juden gewesen. Jene Züge aber brachten den Westen mit den östlichen Völkern in nahe Berührung und wirkten befruchtend auf den allgemeinen Handel ein. Ein weites Handelsnetz begann sich auszudehnen, und feste Organisationen begannen alle die Fäden, die sich vom Osten zum Westen spannen, zu vereinigen; von diesen mächtigen Zentren, die den Handel allmählig zu ihrem Monopol machten, blieb der Jude naturgemäß ausgeschlossen. (Vgl. S. 26.)

[1]) Vgl. Dändliker, Ges. der Schweiz. Dr. Augusta Steinberg, Beitrag z. Gesch. d. Jud. d. Schweiz während d. M. A.

Es ist klar, daß diese Absonderung ins Ghetto und die aufgezwungene soziale Sonderstellung dem Juden einen einseitigen Charakter anerziehen mußten und ihm das Verständnis für Dinge und Leben außerhalb der Ghettomauern unterbanden; der Ring, der ihn umzog, das schwere Fallgitter, das ihn und seine Gasse von der Schönheit, vom Naturerlebnis, von der Kunst abschnitten, diese harte Absonderung ließ naturgemäß allmählig in ihm, dem grausame Willkür und rohe Gewalt den freien Himmel raubten, jedweden Sinn für das Außenliegende, jedwedes Gefühl für das Erhabene, das nicht in seinem eigenen Ritus und Glauben lag, verkümmern und absterben; so schwand ihm jeder Gefühlswert, *der sich nicht auf ihn selbst* oder die Seinen bezog, und es blieb ihm nichts übrig, als sich auf sich selbst zurückzuziehen und durch die Tätigkeit seines Verstandes möglichst viel der Welt, die ihn so hart behandelte, abzuringen, durch Klugheit und Schlauheit sich vor gänzlicher Ausbeutung zu wahren.

So wird der Jude im Ghetto zum Rationalisten; er, in dessen Volk von jeher, wie dessen Ausflüsse, die Religion und anderes mehr zur Genüge zeigen, die Verstandesmomente das Primäre bildeten und der dem Methaphysischen im letzten Grunde fremd gegenüberstand, dem die Mystik, im Sinne einer *contemplativen* unio mystica mit Gott abging, er wird nun noch zum Rationalismus gezwungen. Die stete Angst vor dem Verfolger ward ihm zur Übung und Stärkung seines Gehirns und lehrte ihn Tag für Tag Vorsicht und blitzschnelles Erfassen des eigenen Vorteils.

Ein inniges Verständnis der harten Welt der Dinglichkeit gegenüber, an der er sich immer wieder stieß, erwacht in ihm und läßt in ihm den phantastischen Wunsch geboren werden, aus diesem grausam engen Kreis herauszutreten, der sein Leben begrenzt und ihm jedweden breiteren Spielraum zur Entfaltung seines Ichs gebieterisch versagte.

Die einzige Möglichkeit, diesen Wunsch zu realisieren, war die Taufe.

Es ist klar, daß unter den erwähnten Umständen die Taufe nur in den aller *seltensten Fällen* dem jüdischen Proselyten *zum inneren Erlebnis* ward, zum Abbruch einer überwundenen Überzeugung, zum notwendigen und zwingenden Ergebnis einer Kausalkette, die aus Zweifeln am eigenen Gott und Glauben sich zusammensetzte; die Taufe wird dem Juden zum Eintrittsbillet in die Gesellschaft, zur Befreiung aus dem Ghetto; sie eröffnet ihm die Freizügigkeit in die weite Welt und die Möglichkeit zu werden, was er will; sie ist die einzige Waffe für ihn gegen die soziale Mißachtung und Ausschaltung, gegen die absolute Nega-

tion seiner Persönlichkeit; sie stellt nichts anderes dar, denn einen Akt sozialer Notwehr, dem jedwede innerliche Überzeugung fehlen mußte. Der Jude flieht aus seiner sozialen und geistigen Vereinsamung ins Christentum.

Und dann tritt noch ein Element hinzu, das die trüben Motive und den geschäftlichen Betrug mit der Taufe bis zu einem gewissen Grade verstehen läßt.

Dem Juden des Ghetto, der dem Beruf des Zinsleihers, des Schacherers und Wucherers in der langen Reihe von Jahren innerlich verwachsen war, mußten allmählig, aber dafür um so sicherer gewisse Ehrbegriffe schwinden. Das Ghetto zwang ihn, den Christen zu übervorteilen. Die Wucherzinse, die er nahm, waren ihm nicht einmal sicher; von heute auf morgen konnte ein Fürst erklären, die Zinsen, die man den Juden zu zahlen habe, seien verfallen; so verlangte etwa im Jahre 1200 Innocens III. von den Schutzherrn der Juden, daß sie diese die erhaltenen Zinsen an die christlichen Schuldner zurückerstatten lassen sollten; im Falle der Weigerung sollten die Juden von jedwedem Verkehr mit den Christen und vom Handel ausgeschlossen werden.[1])

Dann war der Jude in ein Netz von Abgaben eingeschnürt; er mußte sich sicheres Geleite und den Schutz seiner eigenen Persönlichkeit durch hohe Steuern erkaufen. Eine Unmenge der drückendsten Pflichten lastete auf ihm, die einer beinahe absoluten Rechtlosigkeit gegenüberstand. Es ist daher leicht verständlich, daß sich im Juden die Moral spalten mußte, in eine seinen Brüdern gegenüber und eine, die er seinen Bedrückern gegenüber anwandte; und daß die letztere nicht allzu ethisch war, ist wohl verständlich.

Die Geschichte lehrt es immer wieder, daß dort, wo Massen und ganze Völker rechtlos, in untermenschliche Bedingungen hineinversetzt, in Kreise eingeschlossen werden, wohin kein menschliches Gesetz mehr seine moralischen Wirkungen wohltätig ausströmt, daß dort auch das Pflichtgefühl dem Herrschenden gegenüber zu schwinden anfängt und damit die psychische Unterlage einer gefesteten Moral.

Die Verzweiflung läßt den Geschwächten immer und immer wieder die Grenzen ethischer und moralischer Gesetze überschreiten und durchbrechen und der Vogelfreie wird nach und nach sich selbst als einen solchen anzusehen beginnen und sich als entbunden betrachten von den Gesetzen und Pflichten jener Gesellschaft, die ihn deklassierte.

[1]) Vgl. Dr. Augusta Steinberg, Stud. zur Gesch. d. Jud. in d. Schweiz während d. M. A. (Zürich, Schultheß 1903) S. 63 und folgende.

So verstehe man die Brutalität jener verlorenen und ausgesogenen Existenzen, die sich in der sozialen oder politischen Erhebung noch einmal gegen die sie erdrückende Welt anstemmen, so verstehe man die Existenzen im Judentum, die mit klugem Betrug sich über ihre Unterdrücker erhoben und sich nicht scheuten, den Betrug bis auf jenes Gebiet zu lenken, wo die Reinheit das letzte Symbol darstellt, zum Glauben.

Das Ghetto gab dem Juden der Außenwelt gegenüber eine andere moralische Wertung, die nur noch auf einem durch stete Verfolgung aufs höchste gesteigerten Selbsterhaltungstrieb ruhte. — Der jüdische Proselyt mit seiner kaufmännischen Auffassung von der Taufe, mit seinen meist trüben und minderwertigen Motiven zum Übertritt, ist das Produkt des Mittelalters, des Ghettos, das ihn in Lebensbedingungen hineinversetzte, unter denen nur der Starke und Stärkste sich vor Schaden an Körper und Seele zu hüten vermochte.

Es möchte wohl scheinen, als wenn wir unseren einleitenden Worten untreu geworden, den jüdischen Proselyten nur als das üble Produkt der Gesellschaft darstellen wollten, als wenn wir diese trüben und unwahren Charaktere nur als das Ergebnis rein materieller Voraussetzungen anzunehmen gewillt wären. Dem ist aber nicht so. Wir werden, indem wir den christlichen Proselyten zeichnen, darzulegen versuchen, daß im *rein psychologischen Entwicklungsgang* des Proselyten Voraussetzungen zum Egoismus liegen.

Das, was wir im folgenden vom christlichen Überläufer vorbringen, gilt naturgemäß in gleichem Maße auch für den jüdischen Proselyten, der letztere aber hatte es, paradox ausgedrückt, noch schwerer, ehrlich zu sein, denn über ihm liegt noch die eben skizzierte Welt des dunklen Mittelalters, die auf seinen Charakter natürlicherweise nicht ohne den tiefgehendsten Einfluß war, und die den weit höheren Prozentsatz von Betrügern aller Nuancen unter den Juden in weitgehendstem Maße bedingt.

2. Der christliche Proselyt.

Wenn wir nun auf der andern Seite den christlichen Proselyten betrachten, so erkennen wir, wie wir schon betonten, daß bei ihm die Motive des Eigennutzes und des persönlichen Vorteils nicht in dem Maße auftreten, wie beim jüdischen Überläufer. Ein geringer Teil wenigstens noch aus dem großen Kontingent der Mönche und sonstiger Geistlicher aller Orden, die der neuen Lehre teilhaftig zu werden verlangen, kommt aus einem inneren Drang zum Glauben und findet im Übertritt die tiefe und wahre Befreiung aus überwundenen Formen und einer erstorbenen Überzeu-

gung. Über vielen dieser Überläufer liegt noch die Weihe eines qualvollen Ringens mit Kirche und Religion, und der Übertritt wird ihnen zum tieferlebten Symbol, einer neuen und innerlich erkämpften und erworbenen Lehre von nun an dienen zu dürfen.

Die egoistischen Motive und selbstsüchtigen Überlegungen aber fehlen auch dem christlichen Überläufer nicht, wie uns ja die Akten zur Genüge erkennen ließen; die Reinen sind auch hier die Ausnahme, und die Betrüger die Regel.

Wir glauben nun in dem psychologischen Entwicklungsgang des Proselyten Anhaltspunkte herausgefunden zu haben, die uns verstehen lassen, welches die Gründe sein mögen, die ein so materielles und nur zu oft betrügerisches Vorgehen von seiten der Überläufer bedingen.

Im psychologischen Entwicklungsgang des Wunsches, zu einer neuen Glaubenslehre überzutreten, kommt fast immer der Moment, wo der Mensch, der diesen Wunsch hegt, und der rein objektiv den alten mit dem neuen Glauben vergleicht, *sich selbst,* sein eigenes persönlichstes Ich in Beziehung setzt zu den beiden Religionsformen und damit die Frage streift, was *für ihn besser* oder in der ideelleren Fassung, was für sein Seelenheil vorteilhafter sei. Das Wesen des religiösen Glaubens verlangt diese Beziehungssetzung, denn der Gläubige erhofft von der Religion die Befriedigung seiner Seele, die Erfüllung seiner Hoffnungen, im Diesseits und Jenseits.

Es ist nun leicht ersichtlich, daß diese im höheren Sinne egocentrische Voraussetzung des Glaubens eben die Gefahr in sich birgt, eine egoistische zu werden; der auf einer höheren Stufe moralischer und ethischer Wertungsfähigkeit stehende Proselyt wird sein Urteil in der erwähnten Frage sub specie aeternitatis abgeben; ihm wird es vor allem darum zu tun sein, seine *Seele* zu retten, sich aus einer veräußerlichten und überlebten Religion dorthin zu begeben, wo die Hoffnungen seines Herzens in Erfüllung zu gehen versprechen, wo er alle Wünsche reifen sieht, die er ein langes Leben hindurch in sich trug und die er für sein reinstes Ich und dessen Beziehung zu Gott hegte. Für ihn wird es maßgebend sein, ob sein *idealer Egoismus* seine Forderungen erfüllt sieht, und die Hoffnung seiner Seele, sich gerettet zu wissen, sich bewahrheitet.

Wenn aber dem diese Überlegung anstellenden Menschen die ethische Grundlage fehlt, so wird das Problem des Übertritts sich nicht in dieser ideal-egoistischen Fragestellung nach dem Besser für die Seele kristallisieren, sondern wird zu der brutalen und gewöhnlichen Forderung herabsinken, die in der Besserstellung

des rein menschlich-körperlichen Ichs in der Sucht nach *materiellen* Vorteilen kulminiert.

Der Glauben als solcher wird Nebensache, das Seelenheil wird zur Maske, hinter der sich der nackte Mensch mit seinem körperlichen Verlangen, mit seinen materiellen Hoffnungen und Wünschen verbirgt, — und die Taufe wird zur geschäftlichen Spekulation, die Vorteile verspricht.

Eine chronologische Betrachtungsweise giebt auch hier wie bei so vielen anderen Geistesbewegungen die Tatsache, die etwas von einem historischen Gesetz in sich zu tragen scheint: je weiter weg das Moment dieser erwähnten Überlegung des Proselyten von dem Moment des Erscheinens und der Realisierung des neuen, reformierten Glaubens liegt, eine umso mehr materialistische Färbung erhält das Motiv; das begeisterte Hineingleiten in einen unbegrenzten, methaphysischen Horizont fällt für diesen Überläufer weg, denn ihm ist der neue Glauben zu einer Wirklichkeit geworden, zu einem realen, organisierten Verband, zur Landeskirche, die Vorteile oder Nachteile in sich bergen kann. Das Neue verliert für den Überläufer so von seiner Tiefe zu Gunsten seiner Breite und Flächenhaftigkeit.

Die eigene Person mit ihren individuellen, materiellen Hoffnungen und Wünschen schiebt sich in den Vordergrund; das Subjekt, das Ich tritt unangenehm in Erscheinung und wägt Vorteil um Vorteil berechnend ab, ohne dabei kaum noch an das große Ziel der neuen Lehre zu denken: den Menschen durch das Evangelium zu Gott zu erziehen und seine Seele durch ein nach dem einfachen Wort Gottes geführten Leben rein und unbefleckt zu halten. Der materielle Gewinn wird zur Axe, um die sich der Proselyt dreht.

Von den in Begeisterung und heiligem Eifer bilderstürmenden Gläubigen, die sich von den Äußerlichkeiten eines übertriebenen Kultus abwandten, bis zu den kühlen, ausländischen Proselyten, denen die neue Lehre ein breites Feld betrügerischer Tätigkeit und lügnerischen Tuns eröffnete, ist ein langer Weg, und in dieser Änderung des Typus innerhalb einer bestimmten Klasse von Menschen, von Innerlichen und Begeisterten zum Traditionslosen und individuellen Utilitaristen liegt, freilich unbewußt und fratzenhaft verzerrt, im kleinen die Entwicklung vorgezeichnet, die innerhalb der Geistesgeschichte jener Tage sich vollziehen sollte: der Weg von Bernhard von Clairvaux und Thomas à Kempis zu Voltaire und den Enzyklopädisten, vom innigen, tief-mystischen Gotterfassen zur Aufklärung, die alle religiösen Dogmen und Traditionen zu Boden warf.

III. Die Stadt und der Proselyt.

Für die Stadt schälte sich nun mit der Zeit als ein immer mehr akut werdendes Problem die Frage heraus, wie diese Massen von Bedürftigen und zum größten Teil unehrlichen Elementen zu unterstützen respektive abzuweisen seien, und dieses eine Problem trug *drei andere in sich*, die sich mehr und mehr zu direkten Gefahren für die staatliche Organisation auswuchsen: die finanzielle Belastung der Stadt durch die Proselyten, die politische Gefahr und damit verbunden das Problem der Fremdenfrage.

a) Die finanzielle Belastung der Stadt durch die Proselyten.

Wie wir im ersten Teil der vorliegenden Arbeit (Abschn. II a) näher ausgeführt haben, bestand der weitaus größte Teil der nach Zürich zuwandernden Proselyten aus Mittellosen und im höchsten Grade Unterstützungsbedürftigen, die zugleich mit ihrem Gesuch um Aufnahme in die Reformierte Kirche die demütige Bitte „umb Handreychung und umb Schutz und Unterschlauff" verbanden.

Die Bitte um ein viaticum oder um eine sonstige Unterstützung geht mit dem Verlangen, der wahren evangelischen Lehre teilhaftig zu werden, allmählig eine innige und fast in allen Fällen bestehende Verknüpfung ein, und der Stadt erwächst aus dieser Verknüpfung ein Ausgabenkonto, das mit der Zeit anfängt, lästig, ja drückend zu werden.

Eine genaue Statistik der Ausgaben für die Proselyten haben wir allerdings nicht und wir müssen uns daher meistens mit den Angaben begnügen, die wir in den beiden Manualen der Schreiber (Stadt- und Unterschreiber-Manual) finden; doch auch die kurzen Notizen, die wir dort finden und die uns berichten, daß diesem zwanzig, jenem 25 Louis d'or, Thaler oder Gulden als viaticum zugesprochen wurden, vermögen, wenn man sie nur in ihrer Gesamtheit betrachtet, uns ein Bild zu geben von der großen finanziellen Belastung der Stadt durch die Proselyten.

Klarer wird das Bild der materiellen Belastung durch das schon öfter erwähnte „Verzeichnuß derjennigen Persohnen, welche sint 1738 Reißgelten von löblicher Proselytenkomission empfangen haben". In den zwanzig Jahren, da dieses Register geführt wurde, wurden nicht weniger denn 658 Spenden an 425 Personen vergeben, wobei die Summe der Gaben bis über 1767 Gulden anwuchs. (1 Züricher Gulden ist 16 gute Batzen, 1 guter Batzen ist 40 Rappen.) Dabei variieren in diesem Verzeichnis die Spenden zwischen 20 Heller und 48 Gulden, wobei der persönliche Eindruck, den der Bittsteller machte, und die Attestate und Testimonia, die er vorwies, von entscheidender Bedeutung für die Höhe der Gaben wurden.

Neben diesen Ausgaben für „reißgelten und viatico“ kamen aber für die Stadt noch eine Menge anderer Kosten hinzu; einmal hatte sie für die Verpflegung und Beherbergung der Täuflinge zu sorgen, die sie, natürlich auf ihre Kosten, auf den neuen Glauben vorbereitete, indem sie diese im Evangelium unterrichten ließ.[1]) Dann gestatteten die Behörden, wie wir schon erwähnten einem Teil der Proselyten nach deren Taufe sich weiterhin in der Stadt aufzuhalten oder dauernd niederzulassen; da nun aber, wie wir ausführten, die meisten dieser nach Zürich kommenden Überläufer Proletarier waren, so erwuchs der Stadt die Pflicht, diese auf Staatskosten einen Beruf erlernen oder denselben eine ständige Unterstützung zufließen zu lassen.[2])

Um Einen aus den Vielen herauszugreifen, möge hier der Karthäusermönch *Turnerus* genannt werden, von dem folgendes Schreiben vorliegt:

„From, streng Edel — fürsichtig und wyß Herr Burgmeister, auch gnadige liebe Herren. Nachdem ich Augustin Turnerus uß Tyrol in minem Ellendt vor einem viertel Jahr herkommen bin in ewer gnaden Statt Zürich, hatt ewer gnad uff min underthenig Pitt hin, mir anzeigen lassen, daß sie mir uß gnaden uff *ein monat zween oder drey* allhier *underhaltung* geben lassen wölle. Imb sämbliche gegen einen frömbden und unbekandten große und vetterliche gnad, sagen ich Gott dem Almächtigen und eweren gnaden großen Dank mit imbrünstigen Herrzen tag und nachts.

Gott der Herr wölle sämbliche mehr als große wohltat umb ewer gnaden in der Zeyt belohnen umb ewer gnaden person und Stadt benedyen sägnen und bewaren, daß sie zu ewigen Zyten allen wyßlosen und betrübten in ihren bekümbernussen ein Zuflucht und tröstliche herberg sin könne und möge. Was dann mein Person anlanget, trüwe ich dem lieben Gott und Vatter im Himel in desse Verwaltung auch die Vögel des Lufft, werde auch mir nach siner Vatterlichen fürsorg etwellicher Gestallt ein örtli zeigen, zu meiner underhaltung, Dieweyl ich aber da Selbig ort albereit noch nit sehen kan, *bitten ich zum demüttigsten Uewer gnaden wolle noch umb etwas Zyts das best mit mir thun,* darzwüschen werden ettliche Herren glehrten mit hin und wider schryben in die Pündt und andere Ort mehr auch nit unterlasen, wie dann vom Herr Stucki und herren Raphael Egli schon beschehen, jedoch keinen eigentlichen und entlichen Bescheid noch nit empfangen, Und warum ich uß ewer gnad guttwilligkeit ein zerr Pfennig haben möchte und auch etwas commendation. 11. Febr. 1605.[1])

August Turnerus.

[1]) u. [2]) U. u. St. Schr. Manuale an vielen Stellen, E. I. 9. St. A. Z.

Eine Menge von Auszügen sind vorhanden, in denen die Unterstützungen an die einzelnen Überläufer wiedergegeben werden. Diese jährlichen Pensionen belaufen sich auf verhältnismäßig recht hohe Summen, wenn man dabei bedenkt, daß sie nur Gaben an Einzelne waren, und daß daneben noch die breite Masse der Proselyten abzuspeisen war.

Einer dieser Auszüge möge in folgendem wiedergegeben werden: „extract desse, was Her *Francesco Giustiniani* laut Proselyten Rechnung verabfolget worden[2]):

mt. Korn	gelt (Guiden)	Jahr des Empfangs	mt. Korn	gelt (Gulden)	Jahr des Empfangs
—	12	1742	8	1008	
—	56	1742	8	80	1760
—	120	1743(pro 43/44)	8	80	1761
—	60	1745	8	80	1762
—	80	1746	8	80	1763
—	80	1747	8	80	1764
—	50	1751	8	80	1765
—	50	1752	8	80	1766
—	50	1753	8	80	1767
—	50	1754	8	80	1768
—	80	1755	8	80	1769
—	80	1756	8	80	1770
—	80	1757	8	80	1771
—	80	1758	—	80	1772
8	80	1759	104	2048	
8	1008				

NB. mt. = mütt. (1 mütt = 4 Viertel.)

Bei diesem „Extract“ steht auf einem losen Blatte noch die Bemerkung: Herr Giustiniani, Einem schon etlich Jahre sich hier aufhaltenden Sprachlehrer ist Seine jährlich pension von 60 Gulden wegen absolutem Testimoniis und führender conduite um zwanzig Gulden, hiermit biß auf achtzig Gulden vermehrt worden und verbessert“.[3])

Neben diesen jährlichen Pensionen in Geld und den Unterstützungen durch Getreide und andere Lebensmittel wurden den Proselyten noch „Tischgelter“ gewährt, und das in manchen Fällen sogar dann noch, wenn der Petent sich von Zürich wegbegab und an einen andern Ort zog.

[1]) [2]) [3]) E. I. 9. St. A. Z.

So ersehen wir aus den Akten der Proselyten-Kammer etwa [1]): „daß die *Anna Barbara hergerin*, geborene Haabin von Ury, so vor etlichen Jahren laut ihres Receptionsscheins allhier mit Mann und Kinderen unseren Heiligen Reformierten Glauben angenommen und nun zu Tüfen im Appenzeller Land bei Ihrem Tochtersmann sich aufhaltet, von allhiesiger Löblicher proselyten Cammer zu ihrer besseren Subsistenz *wochentliches Tischgelt* zu beziehen habe, welche Ihro auch alle viertel jahre auf, von dem Herren Pfarrer des Orths empfangendem Bericht schriftlicher Art, daß Sie sich fromm und ehrbar und ohn Klag halte, jederweylen unverweigert werden verabfolget wird, gleich dem obgemelt Ihr Tochtersmann an das mit 25. Martii 1729 anfangenden quartal 8 Wochengelter oder 6 gulden 16 Schilig denmalen voraus empfangen hat. Solches bescheint mit eigener Hand und Unterschrift, auf mehr mentioniert Ihres Tochtermannes angelegentliches petitum in Zürich H. Waser".

Doch nicht nur für Ausgaben dieser Art allein muß die Stadt ihr Geld hergeben; es laufen Gesuche um Unterstützung für die mannigfachsten Unternehmungen ein, denen mit einer weitherzigen Loyalität beinahe immer entsprochen wird. So bittet etwa [2]) „ein *Antonio Muratori* umb etwas an seine im Truck verfertigtes Tractätlein", was ihm zwanzig Rthl. einbringt. Oder [3]) dem „*Pierre Tesnier,* welcher ein kleines Traktäte geschrieben, desse poetischer Stylus von zimlicher Gelehrte sein soll, die materie aber von keiner oder doch geringer erbauung sich befindt, und L'age d'or renaissant dans la Suisse Reformée betitelt, wird aus dem Seckel Amt zur refundierung seiner aufgewandten Trucker-Kösten 20 Rthl. zu empfangen verordnet, und werden ihm die Herren von der proselyten-commission Ihme anzeigen, daß meine gnädigen Herren nunmehr gern sehen, wenn er sich innert 4. Wochen von hier weg Begeben und sein Stuck Brodt anderswerths zu erglömmen sich befleißen würde, auf welchen Fahl Ihme auß dem Exulanten-Fonds annoch 15 Rthl. Theils zu einer Verehrung für obgenanntes Tractäte, Theils pro viatico zuzustellen ist".

Oder dem Juden „*de Levy aus Constantinopel* gebohren", [4]) dem am zwanzigsten Juni 1707 „in Ansehung seines vorgewiesenen guten attestationem zu einer Verehrung 25 Louis blancs aus der Hinder Herren Obmann von Murald ligenden Steur zu empfangen, zugesprochen wurde", mußten später [5]) „da ihm durch ohnglücklichen Untergang eines Schiffes auf der Aren alle seine mit saurem Schweyß errungenen habschaften zu Grund gegangen", abermals 25 Rthl. zugesprochen werden.

[1]) E. I. 9. 1729. 8. Apr. [2]) Ebenda 1708. [3]) Ebenda 29. Januar 1705. [4]) E. I. 9. D. [5]) E. I. 9. D. 1708.

Ja sogar für die Aussteuern der Proselyten mußte die Stadt Mittel geben, wie ein in fließendem Hebräisch abgefaßter Brief unbekannten Datums beweist, der wörtlich übersetzt lautet[1]):

„Im Namen Gottes, an Euch Männer, verständige und Weise, Ihr Herren habt Mitleiden mit den Armen, gebe Euch Gott Segen bis zur Überfülle und Fettigkeit der Erde, Amen Sela. Der Ausdruck unseres Mundes möge Euch angenehm sein und ihr möget Euer Ohr unserer Rede zuneigen, denn wir bitten und verlangen für den Unglücklichen, dessen Namen *Sloni* (?) von der Stadt Sloni (undeutlich). Er hatte sein Lebtag mit Ehrlichkeit gehandelt und sein Haus war für die Armen weit geöffnet — — jetzt aber ist er vom hügel herabgefallen — — Mein Vater hat eine Tochter hinterlassen, die an sein Leben durch ein starkes Band geknüpft war, von wegen der Mitgift — jetzt aber ist er gestorben und hat nichts zurückgelassen. Der Bruder der Braut aber geht nun von Stadt zu Stadt und Sammelt und sein Gesicht bedeckt die Scham. — — Wir bitten: gebt was ihr wollt für den „achnoses kalle" (Beitrag zur Aussteuer der Braut) und ihr werdet Erbarmen finden dereinst".

Auch dieser Bittsteller wird berücksichtigt und die Aussteuer der Braut wird mit 25 Rthl. unterstützt.

Für alle möglichen und unmöglichen Zwecke wird die Stadt von den Proselyten aufgefordert, Unterstützungen zufließen zu lassen, und die Gründe, die in den Unterstützungsgesuchen angegeben werden, stellen eine bunte Musterkarte aller möglichen Unternehmungen und Unglücksfälle dar.

Allmählig aber wachsen die Massen doch derart an, daß die Stadt anfängt darüber nachzudenken, wie man diesen Strom von Ausländern und Armen, der eine so große materielle Belastung nach sich zieht, ablenken könnte; man beginnt damit, daß man den Proselyten nur noch kurzen Aufenthalt gewährt und sie dann weiter verschickt nach Bern, Basel und in die anderen schweizerischen reformierten Städte.

So wird z. B. über den von Antistes Klingler empfohlenen[2]) „auß der Stadt Fryburg allhero gekommenen Proselyt seynes Geschlechts ein *Witt,* auf abgelassenen Weysung der Herren Examinatoren beider Ständen, von den gnädigen Herren beschlossen, daß „dem proselyto Witt, welcher sich zum reformierten Religion bekehrt, nacher Bern zu verfügen und daselbst seinen Aufenthalt zu suchen angerathen werden möcht".

Oder betreffs der Supplikation des Proselyten „*Franz Karl* von Mohr auß dem Tyrol gebürthigt", beschließen „die gnädigen Herren[3]) ihm zehen Rthl. zu einem viatico gnädig zu verordnen, der Meinung daß er sein Heyl von nun an anderwehntig zu suchen

[1]) E. I. 9. D. St. A. Z. [2]) E. I. 9. 30. Sept. 1701. [3]) E. I. 9.

fründlich persuadieret werde und seine Reiß künftigen Montag von hier vornemmen solle".

Wie ungeheuer groß und lästig die Zuwandererströme waren, zeigt ein Aktenblatt vom 16. September 1730 [2]), wo es betreffs des Gesuches eines *Andreas Proschany* aus Ungarn heißt: „wann wir nun an seiner angelegentlich Bitt, seyner Aufrichtigkeit keinen Zweifel tragen unfolglich ihme seine Bitt gern gewähreten und aber nun eine Zeitlang der *Zulauf von proselyte bey uns so groß ist, daß uns unmöglich fällt, alle und jeden willfährig zu seyn*, also haben wir ihn, da er Lust bezeuget, gen Basel oder in Holland mit einem viatico dimittiert".

Oder ein anderes Aktenstück betreff „*François de la Motte et Marie Massiliè de Bourdeang* son épouse, qui avaient eut l'intention d'embrasser notre Ste. Religion" weist den Beschluß auf, sie abzuweisen, „puisque le *nombre des proselytes est déjâ assez considerable dans notre ville* e. c. t." [3])

Am deutlichsten wohl berichtet uns das folgende Aktenblatt von der anschwellenden Überflutung durch die Proselyten. Wir lesen da: „betreff des Gesuches des *Petrus Laydet de Niort* en poitou lubentissime ipsum reddivissemus, quemadmodum autem Hebdomadim fere tot adfluunt ex Germania, Italia, Gallia proselytes *ut illi abjurata religione in nostra urbe numerum eorum quibus morari a Lege permissum, jam superunt* e. c. t." [4])

Diese Sätze beweisen zu Genüge, daß die Stadt Zürich unter diesen ausländischen Elementen zu leiden hatte, und daß für sie die Frage einer gründlichen Änderung sich immer mehr zu einem direkten Bedürfnis auswuchs. Man begann sich von diesem drückenden Gewicht zu befreien, indem man, wie wir schon erwähnten, damit anfing, dem Einwandererstrom eine andere Richtung zu geben und ihn in die anderen reformierten Städte abzulenken versuchte. Aber auch dort, in Bern, Basel und Genf war man auf die drohenden Gefahren dieser Überflutung aufmerksam geworden und hatte erkannt, daß in diesen dunklen Massen viele giftige Keime verborgen lagen und wehrte sich daher ebenso entschieden gegen eine Zuführung dieser Existenzen.

So liegt ein Schreiben der *Stadt Bern an die Stadt Zürich* vor, das deutlich klar legt, wie unangenehm die Lasten waren, die aus dem ungeheuren Zulauf von Proselyten heraus entstanden. Das Schreiben lautet [4]):

„Unser fruntlich will, dienst sammt was Wir Ehren, Lieb und guts vermögen zu-vor; fromm, vorsichtig, Ehrsamb, weiß, Insonders gut fründ und vertraut Lieb alt Eydgenossen.

[1]) E. II. 323—329. St. A. Z. [2]) Ebenda. 17. Sept. 1730. [3]) Ebenda. Anno MDCXXXI. [4]) E. I. 9. St. A. Z.

Uns ist der zuverlässig Bericht ertheilt und berichtet worden, was Maaßen einer Zeit dahero, die in Euwerer Stadt ankommende Proselyten in solcher starker Anzahl allhero nach Bern gewiesen werdend, daß unsrer dergleichen Leuthen wegen Verordneten Cammer, sowohl in Ansehung der Abjuration als Assistenz deßmahlen nit geringe Beschwerlichkeiten anstellen, umb so mehreres, weilen ohne dem die jenigen Proselyten so aus frankrych und der Enden her allhero intreffen, vieles zu schaffen geben.

Welches die Ursach, daß mit gegenwärtigen, Bey Euch unseren Vertrauht Lieb alt Eydgenossen einzulangen, wir nit länger anstehen lassen können, und Euch zumahlen fründ Eydgenossen ersuchen wollen, *für das künftige Euwerseiths solche angemessene Verfügung zu Thun, daß gedachte unsere Cammer nit gemüssig werde solche und andere aus Tütschland und Italien Ankommende Proselyten zurück nacher Zürich zu weisen umb sich von diesem* **Überlast** *zu erleichtern.*

Die Billigkeit des Begehrens laßt Uns an der Willfahr nit zweifeln und werden wir in Vorfallenheiten das Reciprocum zu erstatten unvergessen seyn.

Euch unserer Vertrauht Lieb alt Eydgenossen indessen dem Machtschutz Gottes besonders empfehlend, Datum E. M. Aprilis 1729. Schultheiß und Rath der Stadt Bern."

Parallel neben den großen Ausgaben, die der Stadt aus dem Proselyten-Problem erwuchsen, laufen die gewaltigen Kosten für die *Glaubensflüchtlinge* hin; Bluntschli schreibt darüber: „Anno 1620 nach dem Veltliner Mord nahm Zürich auf 140 Persohnen, anno 1634 flohen viele Vertriebene aus der Nördlinger Schlacht aus den Elsaß, Schwaben und Würtemberger-Land, Hauffen-weiß nacher Zürich, denen thate man mitleidentliche Handreichung maßen, dann täglich sieben bis 800 hundert Persohnen aus dem Allmosen gespiesen und wochentlich 80—90 Mütt Kernen gebraucht wurden.

Anno 1676 den 17 Mey langten die von Herrn Admiral Reuter ab den Galeeren erledigte ganz geschoren und elend aussehende Ungarische Kirchen- und Schul-Diener, an der Zahl 26 zu Zürich an, und wurden ehrlich verpfleget. Anno 1682 kamen um der Evangelischen Wahrheit willen, frantzösische Flüchtlinge in großer Anzahl im Land und wurden zu Zürich aufgehalten und nach möglichster Nothdurfft verpflegt. Anno 1685 wurden etliche Tausend um der Religion flüchtige Reformierte aus Frankreich von den vier Evangelischen Städten in folgender Proportion aufgenommen: Zürich 30, Bern 50, Basel 12, Schaffhausen 8, und Steuern für sie eingesammlet. Anno 1686 kamen etlich 1000 Seelen

von den Piemontesern in die Reformiert-Eydgenossenschaft sonderbar nacher Zürich, wurden mit Liebe Aufgenommen, im Schützenhauß und Sellnau einquartiert. Anno 1688 wurde eine nahmhaffte Anzahl Reformiert-Evangelischer Frantzosen, die sich in Piemont aufgehalten, vertrieben, kamen in die Eydgenossenschafft und wurden allso vertheilt, daß Zürich 740, Bern 1230, Basel 450, Schaffhausen 300, St. Gallen 180 Persohnen aufgenomen und im May 1690 mit ansehentlichen Zehr-Gelteren versehen, zu Wasser in andere Länder wohnen versandt. Anno 1703 kamen im Herbstmonat 220 Reformiert-Evangelische Persohnen von dem König in Frankreich aus Orange vertrieben in Zürich an, welche ein Jahr behalten und für sie Nahmhaffte Steur gesamlet. Add. Nachdem auf eifrigste Bearbeitung der sämtlichen Löblichen Evangelischen Orthen der Eydgenossenschaft Anno 1713 Bey geschlossenem Frieden zwüschend beyden Crohnen, Frankreich und Engelland endlich vermittelt worden, daß Ihro Königliche Majestät in Frankreich 136 Persohnen, welche um der Reformierten Religion willen auf den Galeeren und Gefangnussen sich befunden erledigt werden sollen, wurden sie erstlich zu Genf, darnach im Berner Biet liebreich empfangen, hernach allda unter die Evangelische Städte verteilt, von diesen sind der Stadt Zürich 24 Persohnen zutheil worden; dieselben wurden auf dem Rhathhaus von Herren Statthalter Heinrich Hirzel nebst 5 kleinen und 5 großen Räthen von Oberkeits wegen, herach auch von dem Ministerio freundlich bewillkommet, Ihnen ihr Wohnplatz in dem Sellnau angewiesen und nebet dem benöthigtem Holz, Salz, Kleidung und Betten, jedem sowol Manns- als Weibs-Persohnen jährlich 4 Mütt Kernen und monathlich 5 fl. Gelt verordnet, beschahe im August Anno 1716 sind 64 ab den frantzösischen Galeeren erledigte Glaubensgenossen zu Genf ankommen, traff für Zürich 13 Persohnen.[1])

Vom Dezember 1683 bis zum 1. Januar 1689 sind nach Mörikofer 23 345 Glaubensflüchtlinge in Zürich gewesen, was einer Ausgabe von 147 463 fl. 5 ß. und 6 Heller entspricht.[1])

Daß für die Stadt Zürich sich diese Massen immer mehr zu einem staatlichen Problem gestalteten, ist klar. Die einheimische Bevölkerung mußte Lasten auf sich nehmen, um dieses Proletariat zu sättigen, um diesen Fluß, der mehr als einen Krankheitskeim mit sich trug, abzulenken.

Neben dieser finanziellen Belastung droht aber noch eine andere Gefahr, die für die Stadt und den Staat von unangehmster Tragweite werden konnte und vor der sich die Stadt in aller erster Linie zu schützen suchte: die politische Gefahr. (Schluß folgt.)

[1]) St. Schr.-Man. II. 9, S 185. [2]) S. 229 Gesch. d. ev. Flüchtlinge in d. Schweiz.

Bücherschau.

Edwin Diller Starbuck, **Religionspsychologie**, in 2 Bd. übers. von F. Beta. Leipzig 1909. Werner Klinkhardt.

Die Stellung und Bedeutung der Religionspsychologie innerhalb der Theologie beginnt sich abzuklären. Allerdings nur allmählich, da die Flut von verschiedenartig orientierten religionspsychologischen Veröffentlichungen, die seit zehn Jahren über uns hereingebrochen ist, noch nicht verlaufen ist. Es ist verwirrend, wenn eine Disziplin so plötzlich Raum und Bedeutung gewinnt. Es dauert eine gewisse Zeit, bis die Maßstäbe für die neue Erscheinung gefunden sind, falsche oder übertriebene Ansprüche oder Erwartungen abgewehrt, und die Möglichkeit einer Einarbeitung in die übrigen Disziplinen gegeben ist. Daran sind wir jetzt noch. Das Recht der Religionspsychologie ist heute unbestritten. Die, die davor warnen, warnen vor möglichen Mißverständnissen und falschen Erwartungen; aber gegen die Grundfragen der Religionspsychologie wird kaum mehr etwas eingewendet, gegen jene Fragen, die noch vor wenigen Jahren kaum jemand aufwarf: Was geht eigentlich im Menschen vor, der Religion hat? Wann, wo und unter welchen psychologischen Bedingungen tritt sie auf? In welchen psychologischen Formen äußert sie sich? In welchen Zusammenhängen mit andern Provinzen des seelischen Lebens steht sie? usw. Denn daß die Religion auch ein psychologisches Faktum ist, von psychologischen Bedingungen abhängig, einen psychologischen Apparat in Bewegung setzt, ist schlechterdings nicht zu leugnen, manifestiert sich doch das Geistige überhaupt zunächst als ein Psychisches. Eine gewaltige Sammlung von Stoff liegt heute vor uns ausgebreitet, der sowohl auf dem Gebiet der Individual- wie der Sozialpsychologie gewonnen worden ist. Ganz verschiedenartige Methoden sind vorgeschlagen worden: die Fragebogenmethode, die bei den Amerikanern ausgebildet wurde, die Methode der persönlichen Befragung, die sich zwanglos und unauffällig in der praktischen Arbeit am Volke, am Kinde im besondern einstellt, die Methode der pathologischen Fälle, die psychanalytische Tiefenforschung, die Bearbeitung ethnographischen Materials, das Experiment, die Selbstbeobachtung. Haben die Amerikaner insbesondere das Verdienst der empirischen Durchforschung der Tatsachen, die Anhäufung einer großen Fülle von Stoff, so hat es vor allem die deutsche Theologie unternommen, das empirische Material auf seinen erkenntnistheoretischen Wert zu prüfen und Methoden auszubilden, die sich mit der kritischen rationalen Forschung in Verbindung setzen, eine Arbeit, wie sie in Tröltschs erkenntnistheoretischen und in Wobbermins transzendentalpsychologischen Untersuchungen vorliegt. Vor allem durch diese kritische Arbeit der deutschen Theologie sind Maßstäbe und Standpunkte gewonnen worden, die für die zukünftige Arbeit wegleitend sein und bleiben dürften. Diese kritischen Erkenntnisse, die die Stellung der Religionspsychologie zu den übrigen Wissenschaften, ihre Möglichkeit und ihre Abgrenzung betreffen, lassen sich ungefähr in folgenden Sätzen zusammenfassen:

Es ist unmöglich, durch psychologische Forschung irgend etwas über den metaphysischen Anspruch der Religion auszusagen. Die Religionspsychologie hat es nur mit der Erscheinungs- und Ausdrucksweise der Religion zu

tun. Unter dieser Voraussetzung hat schon Flournoy seine bahnbrechende religionspsychologische Arbeit begonnen.

Es ist unmöglich, durch eine bloße Sammlung von Tatsachen zu wirklichen Erkenntnissen von allgemeinem Wert zu kommen. Jene gewinnen ihre Bedeutung erst durch die Gesichtspunkte, von denen aus sie geordnet werden.

In der psychologischen Untersuchung dürfen nicht Kategorien angewendet werden, die auf dem Gebiet des Naturerkennens Geltung haben. Es dürfen z. B. psychologische Bedingungen und Zusammenhänge nicht ohne weiteres als Ursachen verstanden werden.

Die Darstellung der psycho-biologischen Funktion ist unzulänglich für die Behandlung des Religionsproblems und muß durch die Psychologie der religiösen Wertung ergänzt werden, ein Gegensatz, wie er namentlich am Genfer psychologischen Kongreß offenkundig zu Tage trat zwischen Leuba, der die biologische Funktion, und zwischen Höffting, der den Wertbegriff in den Mittelpunkt der religionspsychologischen Untersuchung rückte.

Die Wahrheitsfrage darf nicht aus dem Auge verloren werden, wenn die rein psychologische Untersuchung nicht zu einem bloßen Psychologismus und letzten Endes Illusionismus führen soll.

Diese Forderungen, die die religionspsychologische Arbeit der Zukunft begleiten werden, sind aufgestellt worden in der Auseinandersetzung mit der amerikanischen Religionspsychologie, die von einzelnen abgesehen die Neigung hat, die Religion allzu ausschließlich von der Seite der biologischen Funktion, ja ihrer physiologischen Begleiterscheinungen zu betrachten und die religiösen Phänomene des höhern Seelenlebens aus möglichst primären Elementen aufzubauen. In diesem Bestreben gewannen Gehirnrindenprozesse, Assoziationszentren, sexuelle und nutritive Impulse eine geradezu grundlegende Bedeutung. Die meisten dieser amerikanischen Arbeiten sind aus der Psychologieschule von Stanley Hall hervorgegangen. Ihr bedeutendstes Werk auf religionspsychologischem Gebiet ist Starbucks große Religionspsychologie, die in gewissem Sinne als ein typisches Werk der amerikanischen Religionspsychologie genannt werden darf. Obschon es als Originalausgabe bereits eine Geschichte hinter sich hat, ist und bleibt es doch heute noch ein standard work der Religionspsychologie, eine Fundgrube der anregendsten Beobachtungen, so daß sich eine etwas eingehendere Besprechung bei Anlaß der jetzt vorliegenden deutschen Übersetzung wohl rechtfertigt.

Die darin angewendete Methode ist die Fragebogenmethode, die letzten Endes auf Selbstbeobachtung zurückgeht. Diese ist nun allerdings seither auch durch einen Amerikaner, Dodge, einer einschneidenden Kritik unterworfen worden. Sie findet ihre Grenzen in der Schwierigkeit, daß das beobachtende Subjekt auch gleichzeitig Gegenstand der Beobachtung sein soll, ein Einwand, der auch in der Erkenntnistheorie selbst wieder aufgetaucht ist. Gerade wichtige Vorgänge wie das Hervorgehen des Bewußten aus dem Unbewußten, die Gegebenheit der Dispositionen und Spuren bleiben der Selbstbeobachtung unzugänglich. Es ist daher vorauszusehen, daß die Resultate dieser Methode unter einer von vornherein gegebenen Beschränkung leiden werden.

In der Untersuchung Starbucks erscheint die Religion — vor allem in ihrer auffallendsten Erscheinung, der Bekehrung, auf die auch James sein In-

teresse eingestellt hatte — durchaus als eine allgemeine notwendige Lebensfunktion, eine Erscheinung im Kampfe des Menschen um ein weiteres und wertvolleres Ich. Darin liegt eine bewußt oder unbewußt empfundene Bestimmung. Religiös gesprochen wird sie vom Menschen erreicht in der Wiedergeburt, dem Durchbruch eines Göttlichen in der Seele; in psychologischen oder gar physiologischen Ausdrücken wird derselbe Vorgang von Starbuck bezeichnet als ein Übergang nervöser Energie von niedern zu höhern Assoziationszentren. Dieser Übergang vollzieht sich als eine Opferung des niedern Ich und seine Hingabe an höhere Zwecke. Es ist sehr bedeutsam, daß so der Begriff des Opfers, den wir vor allem in der moralischen und religiösen Sphäre brauchen, schon unter den nachweisbaren *psychologischen* Bedingungen auftritt, die die Entwicklung des Ich begleiten, wie das auch die Zürcher psychanalytische Schule nachgewiesen hat. Der Prozeß der Umwandlung selbst, mag man sie dann bezeichnen wie man wolle, scheint unter einem Gesetz der Kompensation zu stehen, wonach die dem Individuum zur Verfügung stehende Energie, die sich in einer Richtung nicht betätigt, dafür sich auf einem andern Gebiete in äquivalenter Weise, also kompensatorisch, auswirkt, was der Amerikaner Curtis benützt zu einer Übertragung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft auf das seelische Gebiet. Starbuck bringt für dieses kompensatorische Verhalten eine Menge von Beispielen. Er sieht z. B. eine solch kompensatorische Funktion beim Übergang aus der Kindheit in das Jugendalter, wobei die mehr sensoriell gerichtete Energie durch die rational interessierte aufgezehrt werde. Ja, er geht in praktischen Folgerungen so weit, zu vermuten, daß man nicht zugleich Seelsorger und forschender Theologe sein könne, eben weil die für die eine Tätigkeit verfügbare Energie nicht mehr zur Besetzung der andern ausreiche.

Dem Durchbruch eines höheren und universaleren Seins in die Welt des niedern Ichs geht eine gewaltige Steigerung des Werturteils und namentlich der Einschätzung der sozialen Beziehung parallel. Es ist hier wieder wie beim Opfer bedeutsam, daß die sozialen Forderungen nicht erst von außen an das Individuum herangebracht werden müssen, sondern schon der Anlage nach als psychologische in der Entwicklung des Menschen bereit liegen.

Die Führung im auffallendsten religiösen Prozeß, der Bekehrung, liegt durchaus bei emotionalen Faktoren und nicht bei intellektuellen, namentlich im Jugendalter, wo vor allem ein neues Weltgefühl gewonnen wird, ist mit gewaltigen Unterströmungen von Wille und Emotion zu rechnen, ja die Religion erscheint zum Teil geradezu als Funktion eines tief instinktiven Lebens, was für die Praxis nicht zu vergessen ist.

Für den seelischen Ursprung der Religion ist das Verhältnis des Unbewußten zum Bewußten von größter Wichtigkeit. Das Unbewußte wird sich überhaupt in der Religionstheorie schwerlich mehr entbehren lassen, denn es leistet als Erklärungsprinzip in der Frage gute Dienste, wie denn ein göttliches und transzendentes zugleich als ein transzendentales gegeben sein könne, oder mit andern Worten, wie denn ein göttlicher Inhalt in die menschliche Seele einströmen könne, da wir doch tatsächlich den gesamten gegebenen Inhalt unserer Seele als ein eigenes, jedenfalls aber in durchgehender Verknüpfung mit uns selbst und unserem Leben empfinden. Das Unbewußte scheint

da in der Tat eine Vermittlung anzubieten. Es ist ein menschlich-seelisches, aber ist zugleich dem Bewußtsein transzendent. Was aus ihm aufsteigt, läßt sich als ein tiefster eigener Besitz und doch als das Einströmen einer das Bewußtsein überragenden Welt verstehen. So sagt Cutten geradezu: Gott wirkt auf die Seele durch die Vermittlung des Unbewußten. Das was der Glaube als eine Überwältigung des bewußten Ich durch Gott schildert, erscheint dann, psychologisch ausgedrückt, als ein Auftauchen eines seelischen Inhalts aus dem Unbewußten ins Bewußtsein, wobei allerdings über seinen Wert und seine Gültigkeit noch nichts ausgemacht, sondern nur der Ort seines Ursprungs angedeutet ist. So haben besonders die Genfer Theologen Malan, Frommel, Fulliquet das Unbewußte einer Religionstheorie dienstbar gemacht, die bemüht ist, Transzendenz und Immanenz zu verbinden. In diesem Lichte erscheint das Gnadengeschenk der Bekehrung wie bei James als ein im Unbewußten vorbereiteter und unter emotionalen Entladungen und Automatismen ins Bewußtsein durchbrechender Akt. Da das Unbewußte sehr schwer zu erforschen ist, oder vielmehr, da es überhaupt nur ein Grenzbegriff ist, so bleibt da der Natur der Sache nach sehr viel problematisch. Konkreter sind die Resultate Starbucks, wo er die Beziehungen der Religion zu dem Entwicklungsprozeß namentlich des Jugendalters untersucht. Das Bestehen solcher Beziehungen der Religion zu den starken Revolutionen der Pubertätszeit wird sich nicht leugnen lassen. Gestützt auf ein umfangreiches statistisches Material wagt Starbuck geradezu zu sagen, daß in gewissem Sinne das religiöse Leben als eine Irradiation des Geschlechtsinstinktes erscheinen könne. Darin berührt er sich mit andern Amerikanern, wie z. B. Ames, der die Religion als Reaktionserscheinung gegenüber den sexuellen und nutritiven Impulsen ansieht oder Th. Schröder, der den Anfang des religiösen Lebens zusammenfallen läßt mit dem bewußten Beginn des sexuellen Lebens und sogar die Frage aufwerfen darf, ob „die Religion eine bloße Verwandlung (perversion) des sexuellen Triebes oder die fälschliche Deutung eines sexuellen Gefühls sei." Oder Josia Moses, der religiöse und sexuelle Störungen in unmittelbaren Zusammenhang bringt. Wie Stanley Hall selbst, der diese Parallelen auch sieht, zieht auch Starbuck nicht so weitgehende Schlüsse aus diesen merkwürdigen Parallelerscheinungen, um von einer Erotogenesis der Religion zu sprechen, sondern schränkt darin, wieder der Zürcher analytischen Schule vergleichbar, die Rolle des Sexuellen darauf ein, daß es mehr den Impuls als das Rohmaterial liefere, aus dem die Religion sich psychologisch aufbaue.

Damit sind nur einige zentrale Gedanken aus dem reichen Inhalt des Buches hervorgehoben. Noch größer als ihr Wert für die reine Religionspsychologie ist vielleicht ihre Bedeutung für die pädagogische Praxis, besonders für ihr Verständnis jener großen oft grundstürzenden Revolutionen des Jugendalters, denen wir meist so hilflos gegenüberstehen. Sie erscheinen als ein notwendiger Prozeß, in dem Zweifel, Sündengefühl, auch ohne böse Taten, allerlei Hemmungen und Auflehnungen sich einstellen als Begleiterscheinungen des Kampfes um ein höheres Ich. In diesen Kampf kann die gewollte pädagogische Beeinflussung nur wenig eingreifen, da nirgends wie hier das eigene Erlebnis und seine Wertung ausschlaggebend ist und die Seele selbst zugleich Schöpfer und Geschöpf sein will. Dagegen sollte dem Aktionsbedürfnis der

Jugend in ganz anderer Weise Rechnung getragen werden können. Durch seine Betätigung und Befriedigung werden nicht nur Konflikte praktisch erledigt, sondern auch neue Erkenntnisse gewonnen, deren Preis nicht das Denken, sondern die Tat ist, nach Jesu Wort: wer diese Lehre tut, der wird inne werden ob diese meine Lehre von Gott ist, oder ob ich von mir selber rede. James hat seiner Zeit dieselbe Beobachtung in den pädagogischen Grundsatz zusammengefaßt: no action without reaction. Für die praktische Arbeit erscheint auch sehr wichtig, was überwältigend zu Tage tritt, die Tatsache des Gewissens mitten in all den biologischen Funktionen. Starbuck nennt daher den ethischen Instinkt geradezu die Pfahlwurzel, aus der das religiöse Leben sich nährt und sieht in dieser Tatsachengruppe des Gewissens das erste, was auftritt und das letzte, was schwindet im pathologischen Zerfall der Persönlichkeit, der die jugendlichen Umwälzungen oft so nahe bedroht. Starbuck hat gerade im Blick auf solche Nöte Worte hoher Anerkennung und Wertschätzung für die Arbeit des Pfarrers, der in diesen Konflikten Hilfe, auch suggestive, zu bringen hat. Sie hat nach ihm für die Entwicklung des jugendlichen Geistes eine Wichtigkeit, die sich wenige von uns vorstellen.

Was kritisch zu Starbucks Religionspsychologie zu sagen ist, ist prinzipiell ausgedrückt und enthalten in den eingangs erwähnten Leitsätzen für die religionspsychologische Arbeit überhaupt. Starbucks Werk ist noch stark von rein biologischen Fragestellungen bestimmt. Die beständige Heranziehung von biologischen Tatsachen, physiologischen Vorgängen, Gehirnrindenprozessen und Assoziationszentren ist aber deshalb zu vertragen, weil Starbuck scharf scheidet zwischen dem religiösen Erlebnis und seiner Eigenart als solchem und anderseits zwischen seiner wissenschaftlichen Erfassung und Einordnung, die es natürlich in ganz andere Kategorien übersetzt. Es bleibt ihm bewußt, daß die Klassifizierung und Reduzierung der Erscheinungen des religiösen Lebens auf Begriffe der Biologie und der beschreibenden Psychologie eine Bearbeitung des ursprünglichen Erlebnisses ist, ja daß dieses überhaupt nur in seiner Phänomenalität der Erforschung zugänglich ist. Wenn das aber ist, erhebt sich sofort die Frage, was denn diese Bearbeitung mit wirklicher Religion noch zu tun hat und ob nicht damit eine Einstellung entsteht, die gar nicht im Stande ist, das Wesen der Religion wirklich zu fassen. Diese Distanz zwischen dem Erlebnis und dem wissenschaftlichen Verständnis tritt in seinem Material selber zu Tage, wo Einer z. B. gesteht: dadurch daß ich meine Bekehrung verstehen lernte, habe ich sie unmöglich gemacht, oder wie Traub es ausdrückt: alles Wissen ist nicht so gefährlich wie das Wissen um die Entstehung der Religion.

Ich denke, es genügt, diese Gefahr zu kennen, um sie zu einem großen Teil aufzuheben. Sie hindert nicht, daß diese Arbeit getan wird und getan werden muß. Es ist da auch noch sehr viel zu tun und mir scheint, daß es vielleicht kein zweites Gebiet der Theologie giebt, in welchem der Pfarrer so sehr zur Mitarbeit berufen sein dürfte, wie in der Religionspsychologie. Denn keiner steht so mitten in den lebendigen Tatsachen des religiösen Lebens wie er, keinem erwachsen zum Verständnis des religiösen Werdens soviele feine und unmittelbare Beobachtungen und Motive wie dem Pfarrer, dem es gegeben ist, mit seiner Gemeinde oder auch nur einem Teil zu leben, sie zu erziehen und so in dies Leben hineinzugreifen. Eine der reichsten Quellen für die

religionspsychologische Arbeit wird deshalb stets in dem Schatz praktischer Erfahrungen und Beobachtungen liegen, die der Pfarrer im Laufe einer langen Wirksamkeit aufhäuft. In Nürnberg hat sich vor einigen Jahren eine religionspsychologische Arbeitsgemeinschaft gebildet, die solche Schätze heben und verarbeiten will. Denn erst in der Vergleichung und Sichtung, der Bearbeitung und Ordnung des ungeheuren Materials treten allgemein gültige Gesichtspunkte und Gesetze, nicht des religiösen Lebens und Wesens an sich, sondern seiner Erscheinungsformen und Bedingungen, seiner Wirkung und Führung zu Tage. Man könnte sich denken, daß solche Arbeitsgemeinschaften auch anderswo entstünden, in kleinern abgeschlossenen Pfarrerkreisen, die sich nahe genug stehen, um ein gemeinsam gewonnenes Material der praktischen Erfahrung unter religionspsychologischen Gesichtspunkten zu ordnen und zu vergleichen. Gewiß, eine tiefe Intuition, eine uns angeborene Genialität des Menschenverständnisses und der Führung der Seelen würden solche Anstrengungen überflüssig machen. Aber so lange das nicht jedem Theologen in die Wiege gelegt ist, werden wir uns in einer doppelten Weise um diese hohen Dinge bemühen müssen: durch Liebe, die Art und Wert des Menschen intuitiv erschaut, und durch jene Arbeit, die durch innigste Anschmiegung an die seelische Wirklichkeit das von ihr zu erkennen trachtet was sie überhaupt offenbaren will. *Adolf Keller.*

Handbücher zur Missionskunde. II. Band. **Kamerun als Kolonie und Missionsfeld,** von *P. Steiner.* 134 S. 8°. Verlag der Basler Missionsbuchhandlung 1909. Preis br. Fr. 1. 75, geb. Fr. 2. 50.

Die nicht leichte Aufgabe, die mehr als 20jährige Geschichte der Mission in der seit 1884 deutschen Kolonie Kamerun auf 130 Seiten anschaulich und erschöpfend zugleich zu schrsiben, ist dem Verf., ehemaligem Afrikamissionar, glänzend gelungen. — In großen Zügen wird das schnelle Wachstum vorgeführt, das die Basler Mission, von der Kolonialregierung als die unter deutschen Missionen besonders erfahrene gerufen, in diesem so fruchtbaren und opferreichen Gebiet erlebte. Die schwachen Anfänge der englischen Papisten erwiesen sich als ungeeignetes Fundament und es war eine ganz neue Grundlegung nötig. Trotz vielfacher und z. T. sich steigernder Schwierigkeiten (zum Heidentum in verschiedener Gestalt gesellt sich die römische Konkurrenz und der Islam) breitet sich doch das Werk unter der im ganzen empfänglichen Bevölkerung so rasch aus, daß die Konsolidierung mit der Ausbreitung zeitweise kaum Schritt zu halten vermag. Die zusammenfassende Statistik S. 122 nennt 12 Haupt und 256 Nebenstationen, 7080 Gemeindeglieder und über 2000 Katechumenen. 84 europ. Arbeiter und 235 eingeb. Gehilfen. Sie dürfte bereits wesentlich überholt sein. Treffliche Bilder und eine Karte schmücken das Buch, das besonders weitere Kreise der deutschen Heimat für die große in Kamerun erst angefaßte Kulturaufgabe erwärmen möchte.

Aus Japan wie es heute ist. Persönliche Eindrücke von *C. Skovgaard-Petersen.* Übersetzt von H. Gottsched. Verlag der Basler Missionsbuchhandlung 1912. 208 S. mit Bildern. 8°. Preis Fr. 3. —, geb. Fr. 4. —.

Ein überaus anziehendes liebenswürdiges Buch, das ich mit steigendem Interesse las. Verf. besitzt die nicht zu häufige Gabe, auch schwierige Zusammenhänge z. B. des religiösen Lebens in verblüffend einfachen, allen ver-

ständlichen Worten auszusprechen und verfügt über einen feinen Humor. In zwangloser Weise erklärt er uns von seiner Reise durch Japan, die er im Auftrag eines heimatlichen Bibelschul-Komitees unternahm. Er besucht mit uns zuerst einige Tempel, wo wir mehr abstoßende Eindrücke empfangen. Dann aber läßt er uns teilnehmen an seinen zahlreichen höchst spannenden Interviews bei hervorragenden Vertretern und Führern der verschiedenen Geistesrichtungen, die in diesem Lande sich mit einander auseinanderzusetzen haben. So bekommen wir einen lebendigen Eindruck nicht nur von der eigentümlichen geistigen Physiognomie des „Japan von heute", sondern zugleich von der entscheidenden Bedeutung der Persönlichkeiten, der Führer für den großen Kampf. Die eigene Richtung des Verfassers ist eine wohltuende Verbindung von entschiedenem Bibelglauben mit weitherzigster Liebe, die auch andern christlichen Richtungen und namentlich dem Heidentum gerecht werden will. Im Urteil hält er oft zurück, weil er nicht Fachmann genug in Missionsdingen — wie er wohl allzubescheiden sagt. Verrät er sich doch als sehr unterrichtet in japanischen Dingen, sogar die Sprache scheint ihm nicht ganz fremd zu sein. Seine wohlabgewogenen Urteile und Ausblicke sind höchst instruktiv für Missionskenntnis überhaupt, und zur Kenntnis Japans dürfte das Buch uns unentbehrlich sein, obschon man die genauere Kenntnis z. B. seiner Religionen natürlich anderswo suchen müßte.

Einige erklärende Anmerkungen über den Verf. selbst, der im christlichen Leben seiner Heimat wohl eine hervorragende Stelle einnimmt, sowie über einiges speziell Dänische (was sind Mynstersche Betrachtungen?) wären vielleicht erwünscht. *F. La Roche.*

Dr. *A. Reukauf,* Schulrat und Direktor der städtischen Schulen in Coburg, **Didaktik des evangelischen Religionsunterrichts in der Volksschule.** I. Band von Dr. A. Reukauf und E. Heyn: Evangelischer Religionsunterricht, Grundlegung und Präparationen. 3. umgearbeitete und erweiterte Auflage. 8° XX 385 S. Leipzig, Ernst Wunderlich 1914. M. 4.60, gut gebunden M. 5,20.

Der Wert dieses Buches liegt darin, daß es nicht gebieterisch Sätze aufstellt, für einzig richtig ausgiebt und Abweichendes verurteilt. Wir erleben es vielmehr mit, wie dem Verfasser die Ergebnisse aus den Verhältnissen in sorgfältiger Arbeit erwachsen. In sicherm Schritt geht der Gedankengang von der Tiefe zur Höhe. Aus dem Wesen des evangelischen Christentums wird das Ziel des evangelischen Religionsunterrichts, aus pädagogischen Erwägungen die Möglichkeit der Lehrbarkeit der Religion gewonnen. Wir lernen den Vorzug der Schule mit interkonfessionellem Religionsunterricht vor der religionslosen, konfessionellen und Simultanschule kennen, ebenso, wie die öffentlichen Schulen mit Rücksicht auf die bestehenden konfessionellen Verhältnisse zu gestalten sind. Ein geschichtlicher Überblick führt zu den Begründern des neuern Protestantismus, zu Pestalozzi und zur Methodik des 19. Jahrhunderts. Bei der Auswahl des alt- und neutestamentlichen Stoffes fordert der Verfasser grundsätzlich die volle Berücksichtigung der Ergebnisse der kritischen Forschung. Die Sage soll als solche gelten. Eingehend wird die für deutsche Verhältnisse wichtige Frage der Eingliederung des Katechismusunterrichts erwogen. Geht sie uns auch weniger nahe, so ist doch der Grundgedanke beherzigenswert:

die verschiedenen Stoffe des Religionsunterrichts dürfen nicht zusammenhanglos neben einander stehen, sie haben sich zu einer Einheit, deren Grundlage der oberste Zweck des Religionsunterrichts ist, zusammenzuschließen. Überaus sorgfältig wird die leicht nebensächlich und langweilig erscheinende Angelegenheit der Gestaltung des Lehrplanes behandelt. Das Ergebnis ist dies: im 1. Schuljahr sollen Grimm'sche Märchen, im 2. Robinson, im 3. Erzvätergeschichten, nebst wenigen Geschichten aus dem Leben Jesu, von der Adventszeit ab, vorgetragen werden. Im 4. Schuljahr soll der eigentliche kulturgeschichtliche Gang durch die biblische Religionsgeschichte einsetzen und im 8. mit der Geschichte der christlichen Kirche schließen.

Das Werk nötigt den Leser zur beständigen Auseinandersetzung mit dem Verfasser. Es zeigt, daß auch die Didaktik des evangelischen Religionsunterrichts ein lebendiges, sich veränderndes Gebilde ist, wir werden durch das Buch zur Weiterarbeit geführt. Damit erfüllt es gewiß eine hohe Aufgabe.

Der Druck enthält hie und da Nachlässigkeiten. Die Zitate sind nicht immer einwandfrei: die angeführten Matthäus- und Markusstellen sagen nichts davon, daß beim Gericht der Mond zu Blut wird und das Kreuz des Menschensohnes am Himmel erscheint.

Mit der Methodik des evangelischen Religionsuterichts befaßt sich der 2. Band des Gesamtwerkes. *H. Wirz*, Goldach.

Wingolf von Ulmenried, Ein Ketzer. — Verlag von Gustav Lunkenbein, Leipzig 1914.

Wie seiner Zeit Frenssen in „Hilligenlei" den Anspruch erhoben hat, das liberale Christusbild durch Einkleidung in Romanform populär zu machen, so unternimmt der Verfasser den kühnen Versuch, die gesamte Theologie mit all ihren alten und neuen Problemen in den Rahmen eines Romans einzuspannen. Er tut dies sehr geschickt in der Weise, daß er den Lebens- und Werdegang eines prädestinierten Theologen schildert, der vom strenggläubigen Gemeinschaftschristentum aus vermöge seines kritischen Geistes und seiner heiligen Wahrheitsliebe in alle Zweifel, Anfechtungen und Fragen hineingeführt wird, wie sie der heutige Mensch erlebt.

Mag man auch über manche Lösung rechten (wie über die Rechtfertigung der Ehescheidung etc.), so ist das Buch in hohem Maße geeignet, befreiend zu wirken. Ein jeder wird darin ein Stück des eigenen inneren Werdeganges finden. Für den jungen Theologen erscheint es mir als die beste Einführung in das Studium, da er hier jeden Standpunkt achten lernt und vor allem einen mächtigen Eindruck erhält von dem großen Ernst und den Schwierigkeiten seines Berufes. Im übrigen ist das Werk glänzend geschrieben und es ist nur zu bedauern, daß der Verfasser, wie sein Vorbild Frenssen, dem Geschmacke des modernen Publikums durch Einstreuen pikanter Einzelheiten zu sehr entgegengekommen ist. Was der Kandidat in den Budoirs der oberen Zehntausend Berlins erlebt hat, dürfte er besser für sich behalten haben.

W. Eberhardt.

Bemerkungen zum Text von Matthäus 1.

Eine Replik von Prof. D. *Eduard Riggenbach* in Basel.

Im ersten und zweiten Heft des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift, S. 69–82, hat Herr Prof. Schmiedel einen Artikel von mir über „Matthäus 1, 16 in der Probe der neuen Zürcher Bibel“ (Zürcher Freitagszeitung vom 12. Dezember 1913) einer eingehenden Kritik unterzogen. Ich freue mich feststellen zu dürfen, daß er das in durchaus sachlicher Weise getan hat, wie es ja von ihm nicht anders zu erwarten stand. Es ist nicht meine Absicht, die textkritische Frage von Matthäus 1, 16 nochmals in ihrem ganzen Umfang zu behandeln. Ich werde mich darauf beschränken, diejenigen Tatsachen zu erörtern, deren Übergehung Herr Prof. Schmiedel befremdlich findet oder bei denen er eine unvollständige oder unrichtige Orientierung der Leser meint konstatieren zu müssen. Auf die Genealogie im arabischen Tatian und die Sonderlesart zweier Handschriften des Syrus Hierosolymitanus glaube ich nicht eingehen zu müssen, da Herr Prof. Schmiedel auf diese Zeugen „kein entscheidendes Gewicht legt“ und selbst anerkennt, ihr Text ließe eventuell die Übersetzung zu: „Jakob zeugte Joseph, den Mann der Maria, aus welcher Jesus gezeugt wurde“ (S. 73 mit Anmerkung). Daß Tatian, der Schüler Justins, die Genealogie Jesu in sein Diatessaron nicht aufgenommen hat, ist allgemein bekannt.

1. Den schwersten Vorwurf macht mir Schmiedel daraus, daß ich in meinem Artikel den 1898 von Conybeare veröffentlichten Dialog zwischen Timotheus und Aquilla nicht berücksichtigt habe. Die Entschuldigung der Unkenntnis, die mir Schmiedel zubilligt, kann ich nicht einmal für mich in Anspruch nehmen, ich habe ihn absichtlich übergangen, gewiß nicht, um den Tatbestand zu verschleiern, sondern weil ich den Dialog für einen ganz unklaren und darum unverwertbaren Zeugen halte. Der Dialog enthält ein Streitgespräch zwischen einem Juden Aquila und einem Christen Timotheus, das zur Zeit des Patriarchen Cyrill in Alexandria stattgefunden haben soll. Hiernach stammt der Dialog frühestens aus dem 5. Jahrhundert, doch weiß ich nicht, ob etwas hindert, ihn beträchtlich später anzusetzen. Die einzige Handschrift, in der er erhalten ist, stammt aus dem 12. Jahrhundert. Mit Conybeare schließt Schmiedel (S. 71) aus der Gestalt des verwendeten Bibeltextes auf eine ältere Grundlage des Dialogs. Ob dieser Schluß begründet ist, erscheint zweifelhaft. Adolf Harnack (Geschichte der altchristl. Literatur II. Chronologie 2, S. 198 Anm. 4) urteilt vielmehr, die Annahme einer älteren Vorlage sei grundlos.

Aquila bringt jeweilen die üblichen Einwendungen der Juden gegen das Christentum vor, worauf Timotheus diese widerlegt. Im Laufe des Streitgesprächs betont Timotheus die Herkunft Jesu von Abraham. Das gibt dem Juden (S. 76) Anlaß zu der Frage: „wie ist er geboren worden?“ und zu der Bitte: „tue mir auch seine Geschlechter kund.“ Von dem Christen auf das doch auch dem Juden bekannte Alte und Neue Testament verwiesen, erwidert Aquila: „es liegt zwar auch in dem Alten Testament ein Stammbaum vor, es existiert aber auch in dem Neuen ein solcher, in dem Buch nach Matthäus; er enthält aber folgendes: *Jakob erzeugte den Joseph, den Mann der Maria, von welcher geboren wurde Jesus, der Christus genannt wird, und Joseph erzeugte den Jesus, der Christus genannt wird*, von dem nun die Rede ist, es heißt, *er erzeugte aus der Maria.*“

Betrachtet man die Angabe genauer, die der Jude aus dem Stammbaum Jesu bei Matthäus erhebt, so stößt man sofort auf einen Widerspruch. Aquila zitiert zunächst Matthäus 1, 16 nach dem gewöhnlichen Text, der die übernatürliche Geburt des Herrn voraussetzt, knüpft aber daran mit „und“ anscheinend als Fortsetzung des Zitats aus Matthäus, einen weiteren Satz an, der Joseph als den Erzeuger Jesu bezeichnet. Schmiedel (S. 71 f.) erklärt diesen Tatbestand daraus, daß der Verfasser des Dialogs einen Mischtext von Matthäus 1, 16 verwende, in welchem zwei sich gegenseitig ausschließende Lesarten gedankenlos miteinander verbunden waren. Diese Erklärung klingt recht unwahrscheinlich. Mischtexte kommen häufig genug vor, auch solche, welche die schlimmsten Widersprüche in sich schließen. Die Annahme aber, der Verfasser des Dialogs habe hier einen solchen aus seinem Matthäusevangelium herübergenommen, wird durch den Dialog selbst widerraten. Matthäus 1, 16 wird im Dialog noch zweimal angeführt, aber nie in der hier vorausgesetzten Fassung. Der Autor des Dialogs hätte also den Juden einen Text zitieren lassen, den er selbst nicht für richtig hielt. Das wäre an sich nicht undenkbar, doch könnte der Verfasser in diesem Fall es nicht unterlassen, den Christen seinen Widerpart auf die unrichtige Anführung oder Fälschung des heiligen Textes aufmerksam machen zu lassen. Er selbst ist von der übernatürlichen Geburt Jesu so durchdrungen, daß er (S. 76—79) sogar die dauernde Jungfräulichkeit der Maria mit zahlreichen Argumenten aus dem Alten Testament meint beweisen zu können. Wie sollte er also den Juden Matthäus 1, 16 in einer Form zitieren lassen, welche die Herkunft Jesu von Joseph behauptet, ohne die Richtigkeit des von dem Juden verwendeten Schrifttextes zu bestreiten?

Viel eher ließe sich annehmen, das Zitat aus Matthäus 1, 16 nach dem gewöhnlichen Text habe ursprünglich dem Dialog nicht angehört, sondern sei erst von einem späteren Abschreiber, der an dem Satze „Joseph zeugte Jesum" Anstoß nahm, als Korrektur an den Rand geschrieben und später in den Text selber eingesetzt worden. Auch diese Vermutung führt indessen nicht zum Ziele. Die Schlußworte der eben angeführten Stelle: „es heißt, er erzeugte aus der Maria" geben sich als Schriftzitat und setzen somit voraus, in dem vom Juden angeführten Text von Matthäus 1, 16 sei Maria als Mutter Jesu erwähnt gewesen. Auch gehören die Worte „Maria, aus welcher geboren wurde usw." zu den in allen drei Anführungen von Matthäus 1, 16 wiederkehrenden Bestandteilen des Zitates.

Ansprechender ist eine andere auch schon in Vorschlag gebrachte Deutung des Textbestandes. Nach ihr gehören die Worte „und Joseph erzeugte den Jesus, der Christus genannt wird," nicht mehr zu dem Zitat, sondern stellen eine Folgerung dar, die der Jude aus dem gewöhnlichen Text von Matthäus 1, 16 ableitet. Der Ausdruck „Mann der Maria" gäbe ihm Anlaß zu dem Schlusse, der Sohn der Maria müsse auch ein Sohn Josephs sein.

Diese Auffassung hat viel Bestechendes. Als bloße Behauptung des Juden verliert die Aussage „Jesus sei ein Sohn Josephs" alles Befremdliche. Oft genug haben die Juden das den Christen gegenüber vorgebracht, und daß sie ihre Anschauung durch das Geschlechtsregister Jesu bei Matthäus zu stützen suchten, ist nicht unwahrscheinlich. Timotheus hatte dann auch keinen Anlaß, seinem Gegner Textfälschung vorzuwerfen; er mußte nur die falschen Folgerungen zurückweisen, die dieser aus dem Wortlaut von Matthäus 1, 16 ableitete.

Dem entspricht der Fortgang des Gesprächs. Unzufrieden mit der Antwort seines Gegners ermahnt nämlich Timotheus den Juden: „richtig und der Reihenfolge nach zu zitieren", und gibt ihm zu bedenken, daß er, Timotheus, es wohl merke, wenn Aquila etwas verhüllen wolle; sodann zitiert er seinerseits den ganzen Stammbaum Jesu nach Matthäus 1, 2 ff mit Einschluß von Vers 16 und hebt mit Nachdruck hervor, Matthäus füge der Aufzählung aller Glieder des Stammbaumes die Worte bei: „Die Geburt Jesu war aber diese: als seine Mutter Maria dem Joseph verlobt war, ehe sie zusammenkamen, wurde sie schwanger erfunden aus heiligem Geist" (Mt 1, 18). Timotheus tadelt also an seinem Gegner, daß dieser eine Aussage des Matthäus unterschlagen habe, welche es schlechterdings verbiete, Matthäus 1, 16 so zu verwerten, wie es Aquila getan habe. Wer die Angaben von Matthäus 1 nicht

willkürlich behandle, sondern vollständig und in ihrem Zusammenhang zu Wort kommen lasse, werde sich durch den Ausdruck „Mann der Maria“ nicht verleiten lassen, Jesum als Sohn Josephs zu betrachten, denn die deutliche Aussage Matthäus 1, 18 belehre ihn darüber, daß Jesus nicht von einem menschlichen Vater, sondern von dem heiligen Geist erzeugt sei.

Wie der Zusammenhang, so spricht auch der Wortlaut, in welchem Matthäus 1, 16 an zweiter und dritter Stelle zitiert wird, für diese Auffassung. S. 76 heißt es: *ἰακὼβ δὲ (ἐγέννησεν) τὸν ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα μαρία· ἐξ ἧς ἐγεννήθη ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός.* Der Ausdruck „Mann der Maria“ ist ausgemerzt und durch die Worte: „mit welchem verlobt Maria“ ersetzt worden. Aber der Verfasser ist bei der Korrektur aus der Konstruktion gefallen, statt des Partizips *μνηστευθεῖσα* hätte er das Verbum finitum *ἐμνηστεύθη* setzen müssen. Das Zitat trägt, wie es vorliegt, den Stempel des Flickwerks an der Stirn. Diese Entgleisung ist bei der dritten Anführung S. 88 vermieden, hier heißt es: *ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν ἰωσὴφ τὸν μνηστευσάμενον μαριάμ, ἐξ ἧς ἐγεννήθη ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Im Wesentlichen reproduziert dieses Zitat den gewöhnlichen Text von Matthäus 1, 16, aber es führt Joseph nicht als Mann der Maria ein, sondern als den, der sich Maria verlobt hatte. Die freie Anführung verrät sich aber auch darin, daß das Subjekt des Relativsatzes nicht heißt: *ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός*, sondern: *ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.*

So vieles sich demnach für die letztgenannte Deutung des Textes sagen läßt, hat ihr Schmiedel S. 72 doch zwei wichtige Bedenken entgegengesetzt. Zunächst verweist er auf das *καί*, durch welches bei der ersten Anführung von Matthäus 1, 16 die Worte „Joseph erzeugte Jesus“ mit dem Zitat aus Matthäus verbunden werden. Nach der obigen Auffassung müßte man dieses *καί* durch „und somit, und demnach“ übersetzen, was sich durch Parallelen wie Hebr. 3, 19; 2. Petr. 1, 19 kaum rechtfertigen läßt, man müßte sich schon einen Eingriff in den Text erlauben und *καὶ ἐγέννησεν* durch *ἐγέννησεν οὖν* ersetzen. Auch damit wäre aber nicht wirklich geholfen, denn die Schlußworte: *φησὶν ἐγέννησεν ἐκ τῆς μαρίας* erwecken den Eindruck, *ἐγέννησεν* gehöre mit zu dem Zitat, was in Wirklichkeit doch nicht der Fall ist, wenn die Anführung von Matthäus 1, 16 nur im gewöhnlichen Wortlaut gegeben ist.

Was folgt aus alle dem? Wie mir scheint nichts anderes, als daß der Text des Dialogs entweder von Haus aus ganz unklar oder durch spätere Abschreiber heillos verderbt ist. Ihn einwandfrei zu interpretieren, ist Schmiedel so wenig gelungen, wie einem anderen Erklärer. Nach der durch den Zusammenhang

am meisten empfohlenen Deutung bilden die Worte: „Joseph erzeugte Jesus“ gar nicht einen Bestandteil des Matthäustextes, sondern enthalten nur eine willkürliche, von dem Christen energisch abgelehnte Schlußfolgerung des Juden. Aber auch, wenn man mit Schmiedel jene Worte als zum Matthäustext gehörig betrachtet, können sie keinenfalls den zitierten Wortlaut intakt bieten, da die Schlußbemerkung dann unweigerlich fordert, nicht nur *ἐγέννησεν*, sondern auch *ἐκ τῆς μαρίας* als Bestandteil des Zitats anzusehen. Der Kronzeuge für den Text von Matthäus 1, 16, nach welchem Joseph der Erzeuger Jesu war, muß also solange als vollkommen unklar und unbrauchbar ausgeschieden werden, als nicht eine weitere Handschrift des Dialogs einen besseren wirklich verständlichen Text liefert.

Da ich trotz Schmiedels Abmahnung (S. 79) oben *ἐγεννήθη* wieder durch „geboren“ nicht durch „gezeugt“ wurde übersetzt habe, so mag hier noch ein kurzes Wort über die Verwendung von *γεννᾶν* seine Stelle finden. Gewiß bedeutet *γεννᾶν* ursprünglich „erzeugen“, aber schon bei Platon und Xenophon werden in *οἱ γεννήσαντες* beide Eltern zusammengefaßt, dementsprechend bezeichnen die Eltern in einem Papyrus aus dem 2. Jahrhundert nach Christus (P. Fay. 28) ihren Sohn als *τὸν γεννηθέντα ἡμεῖν ἐξ ἀλλήλων υἱόν*. Daß *γεννηθῆναι* häufig geboren werden bedeutet, weiß jeder Leser des Neuen Testaments, wie wenig aber dabei ein außergewöhnlicher Sprachgebrauch vorliegt, zeigen die folgenden Wendungen sehr deutlich: *οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως* (Mt 19, 12), und *μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι* (Joh. 3, 4), cf. auch Röm. 9, 11. In der späteren Gräzität wird auch das Aktiv *γεννᾶν* häufig von der Mutter und also im Sinn von gebären gebraucht (cf. Lk 1, 13; 23, 29; Gal. 4, 24; Exod. 6, 20; Jud. 11, 1; Jes. 66, 9; 3. Esra 4, 15; 4. Makk. 10, 2) und steht dann vollkommen parallel mit *τίκτειν* (cf. Lc 1, 57; Joh. 16, 21; vgl. auch Gen. 17, 17) oder als Variante dafür (cf. Gen. 46, 15; vgl. auch 1. Chr. 2, 9; Num. 26, 60). Schmiedel legt freilich Gewicht darauf, daß *γεννᾶν* im Stammbaum Jesu mit einziger Ausnahme von Matthäus 1, 16 b beständig vom Manne gebraucht wird, aber auch dafür finden sich im Alten Testament vollkommene Parallelen. So steht 1. Chr. 2, 48 *ἐγέννησεν* von der Frau, im Zusammenhang dagegen beständig vom Manne. Und ebenso finden sich „*γεννᾶν*, zeugen“ und „*γεννηθῆναι*, geboren werden“ nebeneinander Gen. 4, 18; 6, 1; Gen. 10, 24 u. 26 mit Gen. 10, 21 u. 25. Hiernach ist es gar nichts Singuläres, wenn im Stammbaum Jesu das Verbum einmal im Sinn von „geboren werden“ gebraucht wird, ja der Evangelist hatte hier Grund gerade dieses Wort zu

wählen; er deutete damit an, daß die Hervorbringung des Menschen Jesus natürlicherweise bloß durch die Mutter vermittelt war, während in allen andern Fällen ein menschlicher Vater als produktiver Faktor figuriert.

2. Einen weiteren schweren Vorwurf macht mir Schmiedel (S. 75 f.) daraus, daß ich bei der Besprechung des Syrus Sinaïticus dem Leser die Abweichungen dieser Handschrift von dem gewöhnlichen Texte bei Matthäus 1, 18—25 nicht mitgeteilt habe. Im Unterschied von mir findet er nämlich auch hier Spuren der Anschauung, daß Jesus ein leiblicher Sohn Josephs gewesen sei. Er macht in dieser Beziehung zwei Tatsachen geltend. Einmal hat der Syrus Sinaïticus in Matthäus 1, 21 und 25 ein auf Joseph bezügliches Pronomen eingeschoben: „sie wird *dir* einen Sohn gebären (v. 21), „und sie gebar *ihm* einen Sohn" (v. 25). Sodann fehlen im Syrus Sinaïticus Matthäus 1, 25 die Worte: „er erkannte sie nicht bis". Diese Varianten geben nach Schmiedel dem ganzen Text ein anderes Aussehen. Sehen wir zu, wie es sich damit verhält.

Was zunächst die Einschiebung des auf Joseph bezüglichen Pronomens in v. 21 und 25 betrifft, so wird dadurch die Vorstellung von der übernatürlichen Geburt Jesu durchaus nicht in Frage gestellt. Das Pronomen konstatiert nur deutlicher, was in der ganzen Erzählung von Matthäus 1 und 2 vorausgesetzt wird, daß Jesus, obwohl vom heiligen Geist erzeugt, doch der Familie Josephs eingefügt war und rechtlich als sein Sohn galt. Wie wenig ein orientalischer Leser in dem Pronomen einen Widerspruch mit dem sonstigen Inhalt von Matthäus 1, 18—25 fand, zeigt aufs Anschaulichste der Syrus Curetonianus, die zweite uns erhalten gebliebene Handschrift der altsyrischen Evangelienübersetzung. In ihr sind im Unterschied vom Syrus Sinaïticus in Matthäus 1, 18—25 ängstlich alle Ausdrücke vermieden, welche die übernatürliche Geburt Jesu verdunkeln könnten. So wird z. B. Maria nicht das Weib, sondern die Verlobte Josephs genannt. Dennoch enthält auch diese Handschrift in 1, 21 den Text „sie wird *dir* einen Sohn gebären". In seiner Weise kann sogar Philo (de cherubim C.-W. I, § 43—47) die Tatsache veranschaulichen, daß die Vorstellung einer wunderbaren Erzeugung durch Gott das Eigentumsverhältnis des so geborenen Kindes zu einem menschlichen Vater nicht ausschließt. Wäre also die in Frage stehende Lesart der beiden altsyrischen Evangelienhandschriften als echt zu betrachten, so würde sie doch sehr wohl in den Rahmen von Matthäus 1, 18—25 passen. Angesichts der geringen Bezeugung ist es mir freilich viel wahrscheinlicher, daß die Variante nichts weiter als eine

freie Übertragung des gewöhnlichen griechischen Textes darstellt. Jeder Leser des Alten Testaments weiß, wie geläufig es einem semitischen Erzähler ist von einer Mutter zu sagen, sie habe dem Vater ein Kind geboren. Glaubt man aber mit dieser Berufung auf gemein-semitische Ausdrucksweise nicht auszukommen, so mag man annehmen, es habe sich bei dem syrischen Übersetzer unwillkürlich eine Reminiszenz an Parallelen wie Gen. 17, 19 und Lc. 1, 13 eingeschlichen. Eine wesentliche Differenz von dem gewöhnlichen Text vermag ich mit dem besten Willen hier nicht zu erkennen.

Auch in 1, 25 wird durch die Lesart des Syrus Sinaïticus die übernatürliche Geburt Jesu nicht beseitigt. Kein Leser, der 1, 18—24 aufmerksam gelesen hat, wird in den Worten: „und [Joseph] nahm sein Weib an, und sie gebar ihm einen Sohn" einen Widerspruch mit dem vorhergehenden finden. Sollte also der Syrus Sinaïticus hier den ursprünglichen Text bewahrt haben, so wäre das für die Frage nach der Herkunft Jesu ohne Belang. Auch an diesem Punkte scheint es mir aber überwiegend wahrscheinlich, daß die gewöhnliche Lesart vor der der Sinai-Handschrift den Vorzug verdient. Die erstere wird schon durch die umschreibende Wiedergabe in Tatians Diatessaron und dem gleichlautenden Syrus Curetonianus bezeugt, hier heißt Vers 25a nämlich: „und wohnte rein mit ihr, bis daß sie den Sohn (Tatian dafür: den Erstgeborenen) geboren hatte". Auch der frühesten Überlieferung der syrischen Kirche ist also der gewöhnliche Text von 1, 25 bekannt gewesen, während die Lesart des Syrus Sinaïticus nur noch von der afrikanischen Form der altlateinischen Übersetzung vertreten wird. Es ist auch nicht schwer zu erraten, wie man dazu kam, die Worte „und er erkannte sie nicht bis", in 1, 25 zu streichen. Seit dem 2. Jahrhundert kam in der Kirche in steigendem Maße die Anschauung auf, Maria sei nach der Geburt Jesu dauernd Jungfrau geblieben. Die frühesten Zeugen dafür sind das Protevangelium Jacobi, das wahrscheinlich in Syrien verfaßte Petrusevangelium, ein syrisch erhaltenes Fragment Justins des Märtyrers (dessen Echtheit allerdings nicht unangefochten ist) u. a. Auch der syrische Kirchenvater Ephraem ist ein Vertreter dieser Meinung.[1]) Nun konnte es leicht scheinen, als ob die Worte „er erkannte sie nicht, bis daß sie den Sohn gebar", Matthäus 1, 25, die Jungfräulichkeit der Maria auf die Zeit bis zur Geburt Jesu einschränken wollten, und so strich man sie lieber. Die

[1]) Die patristischen Nachweise gibt Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur. VI. Teil, Leipzig 1900. S. 306—315.

Bemühungen der patristischen Exegeten ein die dauernde Virginität der Maria ausschließendes Verständnis dieser Stelle abzuwehren, sind ein deutlicher Beweis dafür, daß man hier eine Schwierigkeit empfand. Beruht die Textgestalt des Syrus Sinaïticus in Matthäus 1, 25 wirklich auf derartigen Bedenken, so beweist sie das Gegenteil von dem, was Schmiedel ihr entnehmen will. Sie verrät nicht Zweifel an der übernatürlichen Herkunft Jesu, sondern ist ein Versuch, die dauernde Jungfräulichkeit der Maria gegen jeden Zweifel sicher zu stellen.

Daß man die Frage aufgeworfen hat, ob der Stammbaum Jesu bei Matthäus ursprünglich nicht auf den Satz „Joseph zeugte Jesus" ausgelaufen sei, ist wohl begreiflich. Mit Matthäus 1, 18—25 verhält es sich anders. Versucht man, den Gedanken an die übernatürliche Geburt Jesu hier durch Änderungen oder Streichungen aus dem Text zu entfernen, so verliert der Abschnitt jeden Sinn. Wer das Wunder der Geburt Jesu aus dem Evangelium verbannen wollte, mußte den ganzen Abschnitt für spätere Zutat erklären und aus dem Buch des Matthäus tilgen. Der bei dem Stammbaum Jesu mögliche Versuch eine anders orientierte Quellenschrift herauszuschälen, ist hier schlechterdings ausgeschlossen.

Wer Matthäus 1, 18—25 bei dem Syrus Sinaïticus im Zusammenhang liest, wird sicher nicht zu der Überzeugung gelangen, der syrische Übersetzer habe Zweifel an der wunderbaren Geburt Jesu gehegt. Zum Beweise dafür, daß es durchaus nicht meine Absicht ist, den Leser durch Vorenthaltung des Textes zu bevormunden, wie Schmiedel meint, lasse ich hier noch Matthäus 1, 18—25 nach dem Wortlaut des Syrus Sinaïticus in der Übersetzung von A. Merx folgen:

„Die Geburt aber des Messias war also: Da verlobt war Mariam, seine Mutter, dem Josef, da sie sich nicht genahet hatten eines dem andern, wurde sie schwanger gefunden von dem heiligen Geiste. Josef aber, ihr Gatte, weil er rechtschaffen war, wollte nicht, daß er die Mariam bloßstelle, und überlegte, daß er sie in der Stille (scheidebrieflich) entlasse. Als er dieses aber überlegte, erschien ihm der Engel des Herrn im Gesichte und sprach zu ihm: Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht die Mariam dein Weib zu nehmen, denn der von ihr geboren wird, ist vom heiligen Geiste. Sie wird dir aber einen Sohn gebären, und du wirst seinen Namen Jesu nennen, denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen. Dies aber, was geschehen ist, (ist geschehen,) damit erfüllt werde, was vom Herrn geredet ist durch Jesaja den Propheten, der gesagt hat: Siehe eine Jungfrau wird schwan-

ger werden und einen Sohn gebären, und sie werden seinen Namen Immanuel nennen, was übersetzt ist: Unser Gott (ist) mit uns. Als aber Josef von seinem Schlaf erwachte, tat er, wie ihm der Engel des Herrn geboten hatte, und nahm sein Weib an, und sie gebar ihm einen Sohn, und er nannte seinen Namen Jesu."

Unter den Zeugen für den Text von Matthäus 1, 16, der Josef als Erzeuger Jesu kennzeichnen soll, führt von Soden auch den syrischen Bischof Dionysius Barsalibi an, und A. Rüegg (Kirchenfreund 1914, Nr. 4, S. 54 f) ist ihm beigetreten. Leider ist es mir nicht möglich, die bezüglichen Aussagen Barsalibis im Original nachzuprüfen. Ich verweise darum auf das, was Wohlenberg (Theologie der Gegenwart, Jahrg. VII, Heft 4, 1913, S. 261) darüber äußert: „v. Soden führt im textkritischen Apparat, und zwar in der ersten Gruppe neben Syr^{sin} noch (Dionysius) Barsalibi an, aber er hätte schon bei Burkitt, Evg. da Meph. II, 266 (1904), sehen können, wie dunkel und unzuverläßig der betreffende aus Loftus' Übersetzung von Fragmenten des Barsalibi (vom Jahre 1695) entnommene Passus ist. Inzwischen aber hat uns die im Corpus scriptor. christianor. oriental. von Sedlaček und Chabot veröffentlichte Ausgabe und Übersetzung des 1. Teils des Evangelienkommentars von Dionys. Barsalibi (Paris 1906; syr. Text S. 46 f., lateinische Übersetzung S. 35) gelehrt, daß dieser syrische Bischof keinen anderen Text kennt als den gewöhnlichen. Mit Nachdruck betont er, daß das Pronom. relat. feminin. und nicht mask. stehe (ἐξ ἧς)."

Wie schon bemerkt, lag es nicht in meiner Absicht, hier nochmals die ganze textkritische Frage von Matthäus 1 zu erörtern; ich hoffe aber gezeigt zu haben, daß ich in meinem Artikel in der Freitagszeitung, der nur den sicheren Tatbestand feststellen wollte, die in der vorliegenden Abhandlung besprochenen Zeugen nicht ohne Grund übergangen habe.

Kleine Beiträge zur Revision der Zürcher Bibel.

Von D. Dr. *Adolf Bolliger*, Pfarrer von Neumünster.

Als vor sieben oder acht Jahren eine Revision der Zürcher Bibel in Sicht trat, habe ich in der Neuen Zürcher Zeitung gegen das Unternehmen protestiert. Zürich hat anders beschlossen, als mir gut schien, was mir auch schon in andern Fällen passiert ist.

Seither rechne ich mit dem Beschluß der zürcherischen Kir-

chensynode völlig loyal als mit einer gegebenen Tatsache und wünsche nun weiter nichts, als daß die Übersetzung vor allem *richtig,* sodann *verständlich* (volkstümlich), endlich, weil Schönheit zum Lesen reizt, daß sie *schön* sei.

Den drei Qualitäten nähert sich der beste Übersetzer, vollends eine Kommission, immer nur sehr asymptotisch. Schönheit zumal und voran jene höchste Schönheit, die sinn- und herzbezwingende Sprachgewalt, kann man nicht bestellen und erzwingen. Das ist eine Gabe der Gnade: *schön* übersetzen die gebornen Künstler und Dichter, *gewaltig* die Geistesgewaltigen; der Geist aber weht nur, wo er will.

Mit Qualität 2 und 3 (Volkstümlichkeit und Schönheit) befasse ich mich im Nachfolgenden nicht sondern nur mit Qualität 1, indem ich die von der Kommission vorgelegten Proben an einigen der wichtigsten in Predigt und Unterricht viel gebrauchten Stellen zu berichtigen suche.

Die Kommission (bezw. deren mit dem neuen Testament betraute Abteilung) hat m. E. in den vorliegenden Proben je und je von einem wichtigen Mittel der Übersetzung, *der Logik*, zu wenig Gebrauch gemacht. Übertragung eines veralteten Idioms, das selbst wieder eine mit Stoff und Wort ringende Übersetzung eines andern Idioms ist, bleibt auch für den gründlichsten und feinfühligsten Philologen ein schwieriges Ding, schwierig zumal, wenn ἅπαξ λεγόμενα vorliegen. Da sieht sich dann die Philologie, wenn sie klug ist, um nach der Hilfe der vornehmern Schwester, *der Logik.* Sie fragt in dubio: Was ist hier *logisch* möglich? Was paßt in den Zusammenhang? Und wenn eine Übersetzung zwar glatt und philologisch unanfechtbar ist, aber etwas logisch Anstößiges darstellt, läßt sie sich von der Logik zur Revision des Philologischen leiten und findet wohl am Ende, daß echte Philologie und Logik vortrefflich zusammengehen.

1. **Jak. 1, 16. 17.** Die neue Übersetzung lautet im Anschluß an das bisher übliche: „Irret euch nicht, meine geliebten Brüder! Alle gute Gabe und alles vollkommene Geschenk kommt von oben herab, von dem Vater der Lichter, bei welchem keine Veränderung ist noch ein Schatten von Wechsel."

Frage: Wie kommt J. dazu, mit der feierlichsten, drohenden Formel eine solche Plattheit und Kreuzwegwahrheit einzuleiten? Ist denn unter den lieben Brüdern jemand, der einige der guten und vollkommenen Gaben vom *Teufel* herleitete?

Die Logik, vom Vorausgehenden und vom Nachfolgenden geleitet, bringt Licht:

V. 13 und 14: Wer zum Bösen versucht wird, schreibe die Versuchung nicht Gott zu. Denn wie Gott vom Bösen unversuch-

bar ist, so versucht er auch selber niemand zum Bösen. Er hat aktiv wie passiv mit dem Bösen nichts zu schaffen; die Versuchung kommt nimmer von ihm, sie kommt aus deinem eigenen Herzen. Und nun mit großem Ernst gegen die, welche sich etwa noch auflehnen wollten: „Irrt euch nicht! *Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ κτλ.*: jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben herab, vom Vater der Lichter usw.“ Als wenn das von jemand unter den Lesern angefochten worden wäre! Daß alle gute Gabe im Leben von Gott kommt und auch nicht zum kleinsten Teile von den Teufeln ist ihnen eine Binsenwahrheit. Aber daran kranken sie wie das Heidentum, daß sie angesichts der Ärgernisse der empirischen Welt neben dem Guten auch einiges Schlimme vom Schöpfer und Herrn der Welt meinen herleiten zu sollen.

Der Nachsatz lautet: *παρ᾽ ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα* d. h. der Vater der Lichter ist nicht wie die Himmelslichter. Von diesen kommt uns freilich *alles* Licht; aber infolge Veränderung und infolge Beschattung, die durch ihre Umdrehung herbeigeführt wird, leuchten sie nur periodisch in Volllicht, dann im halben, dann im Viertelslicht u. s. w. Mond und Venus haben ihre Phasen. Gelegentlich findet Beschattung statt; man denke an Sonnen- und Mondfinsternisse. (Und periodisch gehen sie unter und entziehen uns dann ihr Licht ganz, wobei es sachlich gleichgiltig ist, ob die Ausdrücke des Jakobus auch dies *Untergehen* einschließen). — Anders der Vater der Lichter: Er hat keine Phasen und keine Verdunkelungen; er geht auch nie unter und entzieht uns seine Liebe nie. Er leuchtet immer im Volllicht vollkommener Güte.

Ergebnis: Zwischen den vorausgehenden Sätzen (v. 13—15) und dem Nachsatz 17 b hat logisch nur *ein* Gedanke Platz: „Irret euch nicht, liebe Brüder, *lauter* vollkommene Gaben und *lauter* vollkommenes Geschenk usw.

Aber was sagt zum logisch Möglichen nun die Philologie? Sie sagt, wenn sie wohl beraten ist, *Ja* und *Amen*. Sie sagt es mit gutem Gewissen, weil sie den nämlichen „Jakobismus“ wenige Verse zuvor angetroffen hat; *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε* wird auch von unserer Kommission übersetzt „Achtet es für lauter Freude usw.“ Heißt *πᾶσα χαρά* im 2. Vers „*lauter* Freude“, so ist unerfindlich, warum *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον* nicht mit „*lauter gute Gabe und lauter vollkommenes Geschenk*“ sollten übersetzt werden dürfen.[1]) Die Logik hat das Richtige aufgespürt; aber die Philologie giebt a posteriori ihr volles Placet.

[1]) Wörtlich: „Jede Gabe eine gute und jedes Geschenk ein vollkommenes“ das heißt doch: lauter gute Gabe und lauter vollkommenes Geschenk.

Beiläufig: Ich habe diese Übersetzung vor zwanzig Jahren durchaus selbständig gefunden und den Studenten im Gegensatz zu den mir bekannten Kommentaren als *meine* Interpretation dargeboten. Erst in diesem Jahr (1913) habe ich in der Polyglotte von Stier und Theile entdeckt, daß schon Stolz „Übersetzung der sämtl. Schriften des neuen Testaments", 2 Bde., *Zürich* 1781, also übersetzt hat. Zu denken giebt mir, daß Übersetzer und Kommentatoren seitdem über etwas so Einleuchtendes haben hinwegschreiten können. Ich werd's mit Mannesgefühl zu ertragen wisssen, wenn's etwa mir ergeht wie dem J. J. Stolz, dessen in einer Zürcher Offizin angezündetes Licht auch unter den Scheffel gestellt wurde.

2. **Röm. 8, 26.** Die Zürcher Kommission übersetzt im Anschluß an die bisher herrschende Übersetzung: „Ebenso kommt aber auch der Geist unsrer Schwachheit zu Hülfe usw." Auf ein logisch beschaffenes Gemüt hat dies „Ebenso oder Gleicherweise usw." immer gewirkt wie ein ganz falscher Ton in einem Lied. Was erheischt statt der greulichen Dissonanz die logische Konsonanz?

Fassen wir den Zusammenhang der Verse 19—25: Die Schöpfung wartet sehnsuchtsvoll auf den Augenblick, da die Gottessöhne in Kraft und Herrlichkeit offenbar werden. Denn die Schöpfung ward nicht um ihretwillen, nicht wegen eigener Schuld, verflucht (der Eitelkeit überantwortet), sondern um des Menschen willen; vid. 1. Mose 3, 17: „Verflucht sei der Erdboden um deinetwillen!" In dem Augenblick nun, da der Fluch vom Menschen genommen, da er restituiert wird, besteht kein Grund mehr, daß der Fluch auf der Schöpfung bleibt. Es muß alsbald auch für sie die Restitution kommen. Drum harrt die Kreatur so sehnsuchtsvoll auf die Restitution des Menschen.

Und nun legt der Apostel mit seinem feierlichen *οἴδαμεν γάρ* anhebend, gegen solche, die schon von einem aktuellen Vollheil träumen, in dreistufiger Klimax dar, daß jener Fluch (Gen. 3) noch nicht von der Schöpfung und auch nicht von den Christen genommen ist:

1. Es seufzt und stöhnt die gesamte Kreatur zusammen *bis anhin* unter dem Fluch der *ματαιότης*. Keine Rede von einer Überwindung des Fluchs, einer wirklichen Erlösung.

2. Es seufzen aber unter dem nämlichen Fluch auch die Christen. Die Erstlingsgabe des Geistes haben sie freilich; aber ihr Leib steht noch in der *ματαιότης*, unter allen Krankheits- und Todesleiden usw. Und so sehnen sie sich nach der Erlösung des Leibes d. i. nach dem Zustand, da Gottes Lebensgeist auch ihre

sterblichen Leiber aus aller Schwachheit erlöst und sie wahrhaft lebendig gemacht haben wird.

3. Gleicherweise partizipiert aber auch das *πνεῦμα* an unserer Schwäche. Man sollte meinen, der uns verliehene Gottesgeist wenigstens werde nicht in die *ματαιότης* verstrickt sein. Ein Irrtum! Ganz ebenso wie der Leib der Christen annoch der *ματαιότης* verfallen ist und auf die Erlösung warten muß, nimmt selbst der uns zugeteilte Gottesgeist an der allgemeinen *ἀσθένεια* teil. Beweis: Wir wissen ja trotz dem Geist, den wir empfangen haben, im einzelnen nicht, was wir beten sollen; der uns verliehene Gottesgeist kann Gott die Bitten nicht in klaren, präzisen Worten vortragen, sondern er tritt nur mit unartikulierten Seufzern für uns ein. Hätte der Gottesgeist in uns nicht an unsrer allgemeinen Schwäche teil, so würde er Gott wohlformulierte Wünsche vorzutragen wissen. Aus wohlerkannten Bedürfnissen würde das präzise wohlformulierte Gebet hervorbrechen. Statt dessen das hilflose unartikulierte Schreien und Lallen (der Glossolalie)!

Aber — tröstet sich der Apostel V. 27 — es schadet nichts. Der Herzenskündiger kennt ja die Gesinnung des Geistes, versteht sein hilfloses Lallen; er weiß, daß der Geist nichts Gottwidriges sondern nur Gottgefälliges begehrt, und so bekommen wir, auch wenn wir nicht recht zu beten verstehen, doch was wir nötig haben. Wir werden erhört *über Bitten und Verstehen.*

So haben wir 8, 19—27 eine tadellos logische Gedankenfolge; der Mißton, der bei der herrschenden Übersetzung von V. 26 jedem logischen Gemüt wehtat, ist beseitigt.

Die Frage ist nun bloß, ob die Philologie a posteriori zu unserer logisch glatten Übersetzung ihr Placet giebt.

Sie gibt es, muß es geben, hätte längst ohne Nachhilfe der Logik zu unsrer Übersetzung kommen sollen: *Συναντιλαμβάνεσθαί τινι* kann nicht heißen, sich einer Sache oder eines Menschen annehmen; das wäre *συναντιλαμβάνεσθαί τινος* (vgl. das einfache *ἀντιλαμβάνεσθαι* bei Pape: *ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν πραγμάτων*, sich der Staatsgeschäfte annehmen, *ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν Ἑλλήνων*, sich der Griechen annehmen, ihnen helfen. So auch Luk. 1, 54. Ebenso mit Genitiv das *Kompositum: Συναντελάβετό μου ὁ θεός* LXX Gen. 30, 8.)

Συναντιλαμβάνεσθαι c. dat. aber heißt Anteil haben, Anteil nehmen, mitangreifen. So in der zweiten Stelle, die das N. T. uns bietet Luk. 10, 40: Sprich zu ihr, daß sie mit mir teilnehme an der Bedienung (Weizsäcker: „daß sie mitangreife"). Genau so Exod. 18, 22: Jede wichtige Sache soll vor den Oberrichter Mose gebracht werden; die weniger wichtigen aber vor die von ihm bestellten Unterrichter: *καί κουφιοῦσιν ἀπὸ σοῦ καὶ συναντι-*

λήψονταί σοι d. h. sie werden dich entlasten und mit dir partizipieren, mittragen an der Last des Richteramts. Auch Ps. 89, 22 „ἡ χείρ μου συναντιλήψεται αὐτῷ“ bietet nicht einen inkorrekten Gebrauch des Dativs. Der Übersetzer will nicht sagen, daß Gott sich seines Gesalbten annehmen werde; vielmehr sagt er, von der hebräischen Vorlage richtig geleitet: *Meine* Hand wird mit dir (mit *deiner* Hand) arbeiten, wird partizipieren an deinem Kampf, wird die Feinde vor dir her schlagen.

Im Licht des Dargelegten heißt Röm. 8, 26: „Gleicherweise nimmt auch der Geist teil [1]) an unsrer Schwachheit“; er ist mitverflochten in die ματαιότης; er partizipiert am Los der Christen, deren Erlösung noch nicht in Kraft und Herrlichkeit erschienen ist. Logik und Philologie gehen hier vollkommen zusammen; der alte Mißton ist mit unanfechtbarer Philologie beseitigt; eine der grandiosesten Stellen ist ganz harmonisch geworden. Und man sollte glauben, daß jeder, der das Vorgetragene mitangehört hat, mit Freuden zustimmen müßte.

3. **Matth. 6, 11 und Luc. 11, 13.** Die Berichtigung dieser beiden Stellen habe ich, weil es so opportun schien, in einem früheren Heft dieser Zeitschrift besorgt. Vgl. 1913, S. 276—85.

4. **Die Makarismen Matth. 5, 3–12.**

a) *Die Reihenfolge.* Die Bezeugung, daß die Seligpreisung der Sanftmütigen vor diejenige der Trauernden gehört, ist eine ganz vorzügliche (Orig. Euseb. syr. cur. D it, Väter). Sie ist so vorzüglich, daß sich Tsch., Lchm., Trg. W H. dadurch haben bestimmen lassen. Die Bezeugung sollte m. E. auch der Zürcher Bibelkommission genügen.

Bei beiderseits vorzüglicher Bezeugung soll man m. E. nicht der herrschenden Tradition folgen, sondern das wählen, was der Erbauung besser dient. Man beachte den Gewinnst bei der von mir bevorzugten Reihenfolge; Die Begriffe „arm im Geist“ d. h. *demütig* und *sanftmütig* bilden ein vorzügliches Paar hier wie Matth. 11, 29. — Die Verheißung, die der Demut, und die andere, die der Sanftmut gegeben wird, sind bei formaler Verschiedenheit *materiell wesentlich identisch*, bilden *auch* ein vorzügliches Paar.

Treten 3 und 5 zusammen, so werden 4 und 6 auch ein Paar;

[1]) Ein Kuriosum hat sich bei Pape eingeschlichen: Er sagt „συναντιλαμβάνομαι mit Hand anlegen und helfen. ...τινός N. T. Von richtigem Sprachgefühl geleitet, verlangt er für die im Römerbrief und Luk. herrschende Auffassung die *Genitiv*konstruktion und dekretiert also. Tatsächlich findet sich im Römerbrief wie bei Lukas, den beiden *einzigen* neutestamentlichen Stellen, die *Dativ*konstruktion.

und sie sind es inhaltlich noch evidenter als 3 und 5. Man sehe zu: Die Trauernden sind doch ohne Frage solche, welche um ihre Sünde trauern. Der Zusammenhang der Makarismen, wo lauter ethische Forderungen aufgestellt werden, erlaubt nicht an ein Trauern um äußeres oder inneres Ungemach zu denken. Es ist die Rede von denen, die Leid tragen um ihre Sünde und sich in redlicher Buße von aller Ungerechtigkeit abwenden; sie werden Trost finden, nämlich den Trost der Sündenvergebung. Ist dies der Sinn von Vers 4, so gehören 4 und 6 als das Negative und Positive des nämlichen Gedankens aufs engste zusammen: Sich redlichen Herzens von der Sünde abwenden und sich mit aller Inbrunst ungeteilten Herzens nach der Gerechtigkeit strecken, das gehört ebenso zusammen wie die Verheißung der Sündenvergebung und der Wesensgerechtigkeit. Die alte Schuld abgetan und die ersehnte Gerechtigkeit erreicht!

Wie viel Vorzüge! Man denke u. a. auch an den Serienprediger, der über die *πενοῦντες* gepredigt hat, am nächsten Sonntag über die *πραεῖς* predigen soll, um nun am dritten Sonntag in einen Gedankengang einzulenken, der am ersten schon eröffnet war und seitdem durch die zweite Predigt unterbrochen wurde!

Vielleicht sagt jemand, all diese handgreiflichen logischen Vorzüge bewiesen nichts für ein *ursprüngliches* Zusammensein, das Unlogische habe den Zugang zum Dasein wie das Logische. Kann sein! Aber bei einem Buche wie Matthäus, das durchweg den meisterhaften schriftstellerischen Aufbau zeigt, muß man doch auf der Hut sein und die logisch-sachgemäße Anordnung, zumal wenn sie so vortreffliche Zeugen hinter sich hat, immer wahrscheinlicher finden.

b. *Übersetzung.* Niemand bezweifelt, daß das *μακάριοι* das hebräische אַשְׁרֵי (resp. sein aramäisches Äquivalent) wiedergiebt. Warum übersetzt man es denn nicht so, wie man es in den Psalmen tut? Die Übersetzung soll doch dem Leser ermöglichen, den wirklichen Sinn dieser Jesusworte zu fassen. Die vorliegenden indikativischen Sätze: „selig sind usw.“ schließen diese Möglichkeit ganz aus; dazu klingt es wie Aberwitz „Selig sind die Trauernden, die Hungernden, die Geschmähten und Verfolgten!“ Nein doch, leidend, unselig sind sie.

Wie nun? Es geht an, mit de Wette zu übersetzen: „Selig die Armen im Geist! Denn usw.“ Statt der indikativischen Aussagen wirkliche Glückwünsche, von Ausrufzeichen gefolgt. Das mag in großen Teilen Deutschlands noch heute taugen.

Wie sich Sprache und Sprachgefühl unter uns entwickelt

haben, — die Übersetzung ist doch zunächst für Zürcher und Zürcherinnen berechnet — taugt auch das nicht mehr. Man schreibe gütigst den Ausdruck, der unsere Leser und Leserinnen die adæquate, richtige Vorstellung erzeugen läßt; und das ist „*Wohl denen!*“ [1]) Wohlverstanden: Jede der Gratulationen enthält tatsächlich auch eine mächtige Forderung und fast eine Drohung: „Wohl den Barmherzigen, denn sie (*αὐτοί*, *nur* sie) werden Barmherzigkeit erlangen“. Die sog. Makarismen legen de facto die allgemeine Forderung „*μετανοεῖτε*“ in die Teilforderungen auseinander, wie das Prisma das gemischte weiße Licht in die Teilfarben zerlegt.

Und nun noch einiges:

Die neue Übersetzung lautet V. 3 „Selig sind, die *geistlich arm* sind“. Was *heißt* das? Wer *versteht* das? Ich verstehe, daß nicht von Armut im eigentlichen sondern in einem uneigentlichen Sinne die Rede sein soll; aber die Art dieses uneigentlichen Sinnes bleibt völlig im Nebel. Und wenn zufällig **ich** mir dabei etwas Klares denke, so besteht doch keine Wahrscheinlichkeit, daß andre oder gar alle Leser zur Erzeugung der nämlichen Vorstellung angeregt werden. Drum: Weg mit den geistlich Armen!

Man übersetze doch, wie's der griechische Text an die Hand giebt „*Wohl den Armen im Geist!*“ [2]) Es ist der Jes. 66, 2 vorliegende Begriff עֲנִי וְנִכֵּה־רוּחַ. Der Gegensatz des Begriffs ist klar: Es sind die, welche einen hohen stolzen Mut haben und vom Gefühl ihrer Vortrefflichkeit gebläht sind (vgl. den Pharisäer Luk. 18, 11. 12). Jesu Makarismus gilt den andern, deren Mut (Gemüt) nicht stolz und hoch sondern niedrig, gedrückt und fast geknickt ist, — die in ihrer Dürftigkeit und Unzulänglichkeit durchbohrendem Gefühle ihre Augen kaum zu Gott zu erheben wagen, aber sich redlich recken und strecken nach neuen Gotteskräften, die ihre Leere ausfüllen mögen; das sind die Armen im Geist, *die Demütigen.* [3]) Wenn schon alles auf diesen Begriff der

---

[1]) Die Übersetzung „wohl denen“, an die wir uns in den Psalmen immerhin anstandslos gewöhnt haben, ist allerdings etwas mager und nüchtern. Es ist der Überlegung wert, ob man nicht das mächtigere „*Heil denen*“ wählen soll, wie mir Kollege Paul Liechti empfiehlt. Selbst Vers 9 würde dieser Übersetzung nicht widerstehen. „*Heil denen, die Heil schaffen*“ wäre nicht nur sachlich korrekt, sondern auch sprachlich gar nicht übel.

[2]) Nicht die Armen an Geist, wie selbst anständige Schriftsteller, sogar von Theologen unterstützt mit wohlfeilem Spott gegen das Christentum, dem das erste Wort der berufensten Rede seines Stifters den richtigen Stempel aufgedrückt habe, wiederholen. [3]) Es wird selbstverständlich eine dankenswerte Wegleitung des Bibellesers, wenn in einer Anmerkung die *Armen im Geist* ausdrücklich als die *Demütigen* interpretiert werden.

Demut hinführt, giebt es dafür zum Überfluß schließlich auch noch ein argumentum e silentio. Wir wissen aus andern Stellen, daß Jesus die Demut hoch gewertet und als primärste Heilsbedingung eingeschätzt hat. Wir wissen, daß er gesagt hat, daß der, welcher der erste im Himmelreich sein will, erst der Kleinste, Demütigste werden muß; wir wissen, daß er den Hochmut der Pharisäer verurteilt hat, daß er selber in voller Demut den Weg der Niedrigkeit gewandelt ist (vgl. Phil. 2, 6—11. Matth. 11, 28—30). Würde nun das πτωχὸς τῷ πνεύματι in Matth. 5, 3 sich nicht mit dem Begriff der Demut decken, so würde in 5, 3—12, wo doch augenscheinlich die den Zutritt zum Himmelreich bedingenden Hauptqualitäten zusammengestellt werden sollen, die primäre Qualität der Demut fehlen. . Was brauchen wir weiter Zeugnis? Es führt alles philologisch *direkt* auf diesen Begriff; und es schreit alles *indirekt* nach demselben.

Der Pluralis τῶν οὐρανῶν ist doch wohl ein Hebraismus resp. Aramaismus. Also übersetze man korrekt das Reich *des Himmels.* Wir geben uns ja redlich Mühe, der Gemeinde endlich klar zu machen, daß Himmel in diesem Begriff für Gott gebraucht ist, daß Himmelreich und Gottesreich (Mk. und Luk.) genau identisch sind. Durch den Pluralis, der dem Aramaismus nicht Rechnung trägt, würde diese unsere Bemühung recht erschwert.

Vers 5. „Denn sie werden das Land besitzen" sagen die Zürcher. Nein, meine Herren! „*Die Erde*" muß es heißen. Wer mag den weltweiten Horizont dieser grandiosen Prophetensprüche begrenzen? Der Mann, der seine Jünger (auch nach der neuesten Übersetzung) ein Salz *der Erde*, ja ein Licht der Welt genannt hat, hat ihnen auch den Besitz der Erde und nicht bloß den von Palästina verheißen.

Vers 9: „Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen" übersetzt die Kommission. Ich korrigiere auf drei wesentlichen Punkten und übersetze: „*Wohl den Heilschaffenden! Denn sie werden Gottes Söhne heißen.*" Vom *ersten* Punkt ist schon gesprochen. Sprechen wir vom zweiten! Eine Anmerkung belehrt den Leser, es heiße wörtlich: Friedensstifter. Das trifft nicht ganz zu; es heißt ganz wörtlich: *die Friedeschaffenden.* Aber nun die Hauptsache: Hinter dem Wort Friede, dem griechischen Eirene, steht Jesu aramäischer Ausdruck *Schalom.* Der Ausdruck heißt freilich auch Friede, aber derselbe ist weit umfassender; er umschließt alles, was dem Leib und der Seele frommt, *also das Heil.* Jesus hat gesagt: Wohl den Heilschaffenden! Wohl denen, die, auf Gottes Intentionen eingehend, sich als Werkzeuge seiner Liebe betätigen und in ihren Grenzen Heil schaffen.

Die Verheißung Jesu. Die Kommission sagt uns in einer Anmerkung zu „Gottes Kinder", daß es wörtlich heißt *Söhne* (wie 5, 45; Luk. 6, 35; Röm. 8, 14. 19). Wenn es so ist, warum setzt sie denn das Richtige wenn nicht unter den Scheffel so doch unter den Strich? Es ist jüngst laut Zeitungsberichten im Glockenhof von Kommissionsmitgliedern gegenüber „positiven Anfechtungen" kräftig und selbstbewußt gesagt worden: „Wir können nichts gegen die Wahrheit; wir müssen mit unbestechlicher Wahrhaftigkeit wiedergeben, was uns der Text bietet." Die Kommission zeige es auf diesem Punkt, daß dem so ist!

Es heißt wirklich Gottes Söhne. Es ist wirklich und unanfechtbar so: Jesus hat den Titel Gottessohn nicht für sich reserviert, er hat denselben auch seinen Jüngern zugesprochen; und der große Apostel ist ihm darin unbedenklich gefolgt. Es ist wirklich so: Jesus selbst weiß nichts vom *μονογενής*, vom eingebornen (einzigen) Gottessohn. Das noch Wichtigere: Wir erkennen, daß in Jesu Sprache der Begriff des Gottessohnes nicht auf übernatürlicher Zeugung oder dergleichen etwas steht; er steht *auf Ähnlichkeit.* Gott ist der Heilschaffende; so heißt er ausdrücklich Jes. 45, 7; wer sich nun von Gottes Gesinnung durchdringen läßt, und sich dann ihm zur Vollendung seines Heilswillens zur Verfügung stellt, der wird auf Grund dieser Wesensgemeinschaft, dieser Ähnlichkeit, ein Sohn Gottes heißen. So auch in den zwei andern Stellen bei Matth. und Lukas. Und Paulus will's ebenso: „Welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Söhne." Röm. 8, 14.

Es ist wahrlich an der Zeit, daß dieser genuine Begriff des Gottessohnes hoch und hellstrahlend auf den Leuchter gestellt werde. Weg mit dem Scheffel, ich meine mit der Fußnote. Gewiß haben wir freisinnigen Theologen an dieser redlichen Übersetzung ein Interesse; es ist erwünscht, daß wir für unsere Lehre vom Gottessohn uns auf Jesu Worte berufen können. Aber unsere Lehre ist auch ohne diese Stellen wohl zu begründen. Die positiven Theologen haben m. E. zur Zeit an diesen Stellen weit größeres Interesse als wir. Wieso? Nun, sie wissen doch so ungefähr, wie jene Berichte von dem übernatürlich gezeugten Gottessohn in letzter Stunde der Evangelienbildung entstanden sind; und sie können nicht umhin, nach und nach dem genuinen Begriff des Gottessohns, der auf Ähnlichkeit und nicht auf Zeugung steht, in ihren Herzen Raum zu geben. Es wird also ihr Zeugnis von dem übernatürlich Gezeugten recht schwächlich. Das merkt die Gemeinde nach und nach und fängt an zu grollen. Mir scheint, es müßte ihnen lieb sein, gegenüber der grollenden positiven Gemeinde an unanfechtbaren Jesusworten eine Stütze zu haben.

Noch eins: Die Zürcher Bibelkommission hat schon in diesen spärlichen Proben ziemlich ausgiebig dafür gesorgt, sich die spezifisch positiven[1]) Protestanten (und zumal die Sektierer) zu entfremden. Will sie vielleicht, indem sie in den fünf Gottessohnstellen und in andern ähnlichen Fällen nicht resolut zum Rechten sieht, auch die Freisinnigen sich entfremden und sich zwischen zwei Stühle setzen?

Die Proselyten der Stadt Zürich.

Ein Beitrag zur Geschichte und Psychologie des Überläufers.

Von *Salomon D. Steinberg.*

(Schluß.)

b) Die politische Gefahr.

Die Ausländerfrage, die der Proselyt akut werden ließ, trug ein politisches Moment in sich. Die reformierte Stadt übernahm natürlicherweise die moralische Verpflichtung, den Proselyten, der innerhalb ihrer Mauern die neue Lehre in sich aufnahm und die Taufe empfing, die ihn zum Mitglied der Evangelischen Kirche machte, vor den Verfolgungen, denen er nur zu oft ausgesetzt war, zu beschützen. Aus dieser Verpflichtung heraus wuchsen der Stadt eine ganze Reihe unangenehmer Zwischenfälle, die sich leicht zu größeren politischen Konflikten auswachsen konnten.

Ein eigenartig günstiges Schicksal bewahrte die Stadt Zürich allerdings, soweit wenigstens die Akten erkennen lassen, vor politischen Verwicklungen mit andern Ländern und die politischen Reibereien, die ihr aus der Proselytenfrage erwuchsen, spielten sich in allen uns bekannten Fällen von Kanton zu Kanton, also innerhalb der Eidgenossenschaft ab und nahmen keinen internationalen Charakter an.

Zwischen der Stadt Zürich und den katholischen Kantonen aber wurden des öftern Briefe gewechselt, die sich um diesen oder jenen Proselyten drehten und dessen Auslieferung verlangten oder verweigerten. So existiert eine ungeheuer große Korrespondenz über den entflohenen St. Galler Mönch *Maurus Herrliberger,* dessen Auslieferung verlangt wird. Der Mönch, der sich in der betreffenden Zeit in Bern aufhält, wird, nachdem die Stadt Bern in

[1]) D. h. die, welche, ohne den Willen und die Fähigkeit zu lernen, auf eine bestimmte Überlieferung eingeschworen sind.

Zürich wegen dieser Angelegenheit anfrägt, nicht ausgeliefert, mit der Begründung[1]): „daß etlich Jahr zuvor Wolfgang Bruder, ein Maleficant uß unßerem Land in Gotteshauß entwichen und alldort Sicherheit gesucht und gefunden habe; obwohl wir um dessen Lifferung durch unsere Abgeordnete begehrt, haben wir sollichs nit erhalten mögen, darhero wir nit sehen, warumb wir ihnen in Ihrem Begehren willfahren sollten noch könnten".

Das sonst schon so scharfe und zugespitzte Verhältnis zwischen den einzelnen Kantonen verschiedenen Glaubens wird durch die Proselyten noch bedeutend problematischer gestaltet. Die Klöster scheuen sich nicht, entflohene Mönche wieder aufzunehmen oder sie, wenn sie Evangelischen Glaubens wurden, bis zum Letzten zu verfolgen, ohne Rücksicht auf die Stadt, die den Entflohenen aufnahm.

Einen äußerst tragischen Fall berichtet uns J. J. Hottinger,[2]) er schreibt: „*J. R. Keller* ein unglücklicher Mönch, der zu Mure ein Conventual ward und zu Zürich sich schon ehdem angegeben, die Evangelische Religion anzunehmen, hat sich zwar bald hernach durch seine gen Zürich gekommene Verwandte bereden lassen, wiederum gen Mure zukehren: von dorther ist er in ein Closter im Elsaß um Poenitenz zu thun, verschickt worden. Als er nun auf seiner Heimreis in einem Evangelischen Orthe im Berngebieth ankommen deklarierte er sich gegen seinen Gefehrten, gen Bern sich verfügen zu wollen, woselbst er in die Evangelisch Kirch aufgenommen zu werden begehrt. Nachdem er seiner Bitt gewähret worden, wüßte er sich ziemlich zuinsinuieren, hat auch daselbst Anno 1711 in eigenen Kösten in Truck gegeben „Nemesin Romano-Catholicam Examinatam et exanimatam compendiosis animadversionibus & appensis in fine demonstrationibus, quibus inductus Auctor J. R. Keller nigro Monachismo se disjunxit et candidiori Reformatorum Ecclesiae adjunxit". Ob er neuerlich umzusattlen ersucht worden, oder ob er aus beywohnender Unbeständigkeit die Römische Religion wiederum anzunehmen sich anerbotten stelle dahin. Gewiß ist, daß ihm vom Nuntio nicht nur Salvus Conductus, sondern auch ein Exemtion von aller Straff ertheilt, und frey gestellet worden, sich in ein Closter zu begeben, wie er Lust hätte. Er kam gen Küßnacht in dem Schweitzer-Gebieth und sollte folgenden Tag sich bey Nuntio einfinden. Sagte zu dem Pfarrer zu Küßnacht, bey welchem er logiert ware, er wolle spazieren gehen. Nihmt aber den Weg gen Immensee am Zuger-See gelegen, begibt sich an einen abgelegenen Orth, an welchem er, nachdem er seine Ober- und Unter-Kleider auch den

[1]) E. I. 9. St. A. Z. [2]) Helvet. Kirchengesch. Bd. 4 S. 279.

Hut und peruquen mit Steinen gefüllet, sich in Wasser, da es zimlich tieff war, gestürztzet, vermütlich in der Meynung, daß niemand wisse wo er hinkommen. Er war aber von weitem von einigen Leuthen ersehen, welche den Verlauff an seinem Orthe abgelegt: darüber er aus Obrigkeitlichem Befehl heraus gefischet, zur Schau exponiert und unter das Hochgericht begraben worden".

Ob nicht die Furcht vor der Strafe diesen unglücklichen Mönch in den Tod getrieben hat, oder — vielleicht die Reue über seinen Abfall. Dieser Fall beweist uns aufs Deutlichste, daß sich die Klöster nicht scheuten, den Abgefallenen durch alle möglichen Versprechungen und Mittel wieder für sich zu gewinnen, oder doch zum mindesten in ihre Gewalt zurückzubringne.

Auch das Aktenblatt betreffs einer *Catharina Grendelmeyerin* läßt uns erkennen, daß die Machenschaften der katholischen Priester nur zu oft Anlaß zu politischen Auseinandersetzungen gaben Betreffs dieser erwähnten Proselytin steht als gefaßter Beschluß zu lesen[1]): „die Grendelmeyerin solle fleißig in dem Handel des Heyls unterrichtet werden und weil der Bericht gefallen, daß der dermahlige *Priester von Dietikohn wider den Landsfrieden alte und junge zu verführen trachte*, dem Herren Prälaten zu Wettingen zugeschrieben solle, die Billige remedur Vorzukehren und diesen ohnruhigen mit entsetzlichen Betheuerungen seinen Aberglauben zu verificieren suchenden *Pfaffen in die Landesfriedlichen Schranken zustellen.*"

Oder in einem anderen Aktenstück wird auf „die Gefährlichkeit des Fahrklosters für Proselyten" aufmerksam gemacht.[1]) Ein ganz altes Aktenblatt macht uns noch mit einem anderen möglichen Fall bekannt, der ebenso geeignet ist, politische Reibereien zu erzeugen.[2])

„Zürich an Mithburger von (Constanz?). *Jakob Blum* zu Bischoffszell, willens von dort wegzuziehen und ihr Burgrecht zu erlangen, „wozu er mit gnuogsamen schin anzeigen (sollte), daß er fryg und keinem Herren mit libeigenschaft oder mit ander Weg verbunden (syg)", kann von seinem Herrn, dem Abt von St. Gallen die Bewilligung zum Wegzug nicht erlangen, obwohl er ein freier Gotteshausmann ist und als solcher freien Zug haben sollte. Man möge ihn darum auch ohne jenen Nachweis, damit er nicht weiter „an syner Wib und Kinder libsnahrung verhindert werde als bürger auffnehmen; so er dann des Gottesworts wegen dadannen vertriben und *wir sunst daneben bericht werden, daß einer*

[1]) Stadtschr. Manual vom 23. Apr. 1711. St. A. Z. [2]) E. II. 323, 1657. [3]) Vgl. Aktensammlung z. Gesch. d. Ref. von E. Egli, Zürich 1879. Stück Nr. 1386, 18. Apr. 1528.

ein redlicher frommer gsell ist, nemen wir si nit desterminder zuo burger an — — man muoß je nach der Zit und gelegenheit der Sachen handlen".

Daß ein derartiges großzügiges Vorgehen der Stadt Zürich nicht geeignet war, sich die betreffenden katholischen Kantone freundschaftlich zu verbinden, ist nur zu klar. So entspann sich zwischen *Zürich* und *Zug* wegen eines aus dem Kloster entlaufenen *Capuziners Petri von Sossy* eine rege Korrespondenz, die Keime einer politischen Gefahr, wie alle diese Korrespondenzen, in sich trug. Dieser Capuziner war „mit sambt dem habit entloffen". Die Stadt Zürich hatte ihn „Imm Oberkeitlichen Schutz und Schirm angenommen imm Hoffnung, er werde sich synem anerbieten Gemäß noch furbaß ehrbarlich und unklagbarlich verhalten". An die Stadt Zug ging aber folgendes Schreiben ab: „Unser fründtlich willig dienst und was wir ehren lieb und guts vermögend, zuvor, Fromm Fürsichtig Ehrsam Wyß Insonders gut, fründ, und gethrüer lieb, alt, Eydtgnossen. Was Ihr an uns von wegen wiederüberschikung des By üch ußgerißnen und dißmallen Inn unser Stadt allhie sich befindenden Capuzieners mit ernstlichen Worten gelangen lassen, das habend wir uß üweren schryben ußführlich und der länge nach verstanden. Fügend üch hieruf zum antwort Eydtgnössisch zu vernemmen, das zwahren weniger nit, denn das diser tagen berürter Capuziener by uns alhie angelanget und sich biß dahero ufgehalten hat. Gleych wie wir aber demselbigen keinen bothen geschickt und synen nit begehrt habend, hette er unsers theils Im Closter und Orden noch wyters syn und verblyben mögen, warumb und uß was ursachen aber er sich deßselben geüsseret und allhero verfügt habe, das Ist uns zur Zyt noch unbewüßt und verborgen, dann wir Inne synes thuns und vorhabens noch bißher nit erkundiget habent, dahero wir uns das von üch an uns diser sach halben abgegangnen unfründtlichen und betroüwlichen schrybens nicht versehen hatten, dann wie fründtlich fridlich und nachbarlich wir uns sambt unseren Vögten zu Knonauw und anderen Orten gegen üch unseren lieben alten Eydtgenossen und den üwrigen erzeigt, das Ist üch und mengtlichen bekanndt und bezügend es auch die werk durch die tägliche erfahrung, also das man uns eines anlasses, den wir zu unfründtschafft und unnachbarschafft gegeben, mit fugen nit bezyhen können wirt und man uns derwegen nit der Uberthribenen eben hitzigen verwyß: und betroüwung sonderlichen wylen an der glychen ußgeloffnen Persohnen, üwern selbs eignen vermelden nach, wenig nutzes und frucht zugewarten, wol versthonen können und auch söllen hette.

Und wie wol wir uns zu üweren begehren gern bequembt hetten, dieweyl wir aber, wie allbereits vermeldet, noch nit wüssen mögent, was gemüths und willes disere von üch begehrende Persohn syn möchte, So will die unvermydenliche Notthurfft erforderen, das die erkundigung desselben Jetzt zum antritt fürgenommen werde und so dann desselbig gestehen und er sich widerumb zu üch als andere üwerer Relligion zugethannen orth zu verfügen begert, wellend wir Inne daran gar nit hindern, sondern ein solliches Immer zu synen fryhen willen heimgestellt haben. — Guter Hoffnung, Ir dasselbig von uns Inn argem nit vermerken noch dahin andüten werdend, samb es zu ufflantzung bößer nachbarschafft gemeint syge, dann Ir üch zwyfelsohn wol zu erinneren wüssen werdent, das etwan der Unseren sich auch Inn etliche Orth üwerer Confession begeben und nachmallen an etlichen Orten sich derselben befindent umb derentwillen aber wir noch bißher niemanden angezachet noch ungelegenheit zuverursachen begert habent und dessen noch nit gesinnet, wie dann Im gegentheil vor der Zyt vom Krist und weltlichen versöhnen üwerer Relligion sich zu uns und anderen Unseren glaubensgenossen eben messig begeben, von derentwegen aber an uns der glychen nützit angemuttet worden, sondern bißher einem und dem anderen fry gestanden synens gefallend an das Eine oder andere orth syner gelegenheit nach, zufahren.

Daß wolten wir üch Inn antwort guter Eydtgenössischer wolmeinung nit verhalten, des Ungezweyfleten Versehens Ir hieran ein freundliches Vergnügen haben, und umb diser Persohn willens kein unfründtschafft zu verursachen gemeint seyn.

Burgermeister und Rath der Stadt Zürich
An Amman und Rath der Statt Zug. 21. February Anno 1627.[1])

Auch zwischen *Luzern* und *Zürich* kommt es wegen eines „entloffenen" Mönches zu einer unangenehmen Auseinandersetzung; in dem Konflikt um das Ordenskleid liegen Voraussetzungen zu politischen Reibereien verborgen, wie in allen auf ähnliche Weise entstandenen Kontroversen, und die Gegensätze zwischen den reformierten und katholischen Kantonen zittern in diesen Briefwechseln in ihrer ganzen Herbheit und Unversöhnlichkeit auf.

Wir lesen über den vorliegenden Fall folgendes:

„Am 17. August 1636 meldet sich *Johann Mayer von Briessen* gewesener Barfüßer Münch zu Luzern so zu der Evangelischen Religion sich begeben und bittet umb Schutz und Schirm". Auf der Rückseite dieses Gesuches ist zu lesen, daß ihm dieses auch versprochen wurde „jedoch allein biß uff wyteren bescheid und uff

[1]) E. I. 9. St. A. Z.

syn vol halten hin". Auch will man „Ihm das Tischgelt und fernere Noturfft Uß beiden Embteren bezahlen und darreichen lassen". Wegen dieses Mönches nun entspinnt sich zwischen Luzern und Zürich eine lange Korrespondenz.

Luzern schreibt folgendes: „Unser fruntlich willig dienst sambt was wir liebs und Guts vermögent zuvor fromb fürsichtig Ersamb weyß Innsonders gut fründt und getreue Lieb alt Eydtgenossen. Sonnach uns diser Tagen Vorkommen was gestalt ein Conventual der Barfüßeren Gotts hauses allhie namens Johann Meyer uß Lichtfertigem gemüet dahin gewachsen, daß er nit allein Syn Pflicht und trüw gegen den würdigen Orden hindan gesezth sonder auch ernantem Gotts Hauß den habit und sonnst ein Zimbliches an gelt und gelts wärth unerbarlich entragen und also sich zu üch unseren L. A. E. begeben, alldort deß Ordens Kleid alß bald abgeleget, deß willens sich üwere Religion nach zu bequämen, habent wir uff Vernemmung das schon die Mittel gesucht werden, damit das Kleid an syn gebürrend und gehörig Orth wiederumb gelangen könne, jedoch merers nitt alß ein runden Abschlag erhalten werden mögen, bey uns Die gedanken gemachth, es müßte gewüß solliche Sollicitation für üch Unser L. A. E. nit gewachsen syn, sonnst würde, ob Gott will, die Billicheit geburrenden Verfang gewunnen haben, angesehen das weder das Kleid noch das ubrige daß synig oder ime zuständig ist.

Wann nun diser fürfaal hieruf bewendt auch das gemeine Rechth und Gsaz der Natur uf das gehet, keinem das syn vorzehalten, oder mit gewalt abzenemmen, So habent wir unser Schuldigkeit zusein erachtet vorwolgedachts unsers Gotts Hauses vorstehend gwardian für weiteren diß mit dißem wolmeinenden errinnerungsschreiben zu begleiten und Üch unsere L. A. E. zuglych Fründt Eydtgnössisch anzekeeren Ir wöllent über obige bewandtnuß üch dergestalten erzeigen, daß ime pri. guardiano ufs wenigist deß abgetretenen Ordens Kleid sambt den entwenten Sachen Ungehindert consigniert und übergeben werde.

Dadurch würth die gebüre und billichkeit erstattet und wir verblybent in ungezwyfletem vorsehen eines sollichen üch zu Bewyßung Eydtgnössischer Trüwe und Dienstwilligkeit wol ergeben, Gottes Gnaden und Schirm und sambtlich wolempfelent.

26. Augusti 1636. Schultheiß und Raath der Stadt Lucern.

Zwischen dem mit diesem Schreiben nach Zürich geschickten Guardian und dem „entloffenen" Mönch spielt sich nun folgende Szene ab: „Allhiesiger verlouff zwüschent dem Guardian deß Barfüßer Convents zu Lucern und dem von demselben ußgetrettnen Johann Meyern 1636. Alls dem Guardian deß Barfüßer Convents

zu Lucern fürgestelt worden Johann Meyer, wellicher ohnlengst den Orden verlassen und allhero sich begeben, hatt er, nachdem byligendes Der Stadt Lucern schryben zu vor verlesen ward, volgendes begehren gethan:

I. Diewyl der Orden das Recht daß kheiner der demselben ynverlybt nützit eigens habe, hiemit auch Jedesse habit dem Orden zůgehörig, so wolle man denjenigen welchen Meyer abgelegt Ihme wider zustellen.

II. Ihme Meyer wolle er zwahren kheiner Unthrüwe beklagen, Jedoch aber und wyl von einem armband vom rooten Corallen, drey ducaten hinwegkommen und sy die Conventualen noch mehr argwohns uff Ihme habent, setze man denselben uff syn gewüssen zu restituieren was er an gelt und gelts werth möchte entwent haben.

III. Wyl Meyer ein schryben nacher Luzern abgahn lassen, ander persohnen dardurch nach sich zuzüchen und sonderlich einen vom fürnemmen geschlecht, denselben verdechtig zumachen und solchs in schand zubringen, so wolle man demselben derglychen schryben nit gestatten.

IV. Wyl er Guardian deß Meyers Christliche Oberkeit, wollte man Ihme bewilligen denselben syner Ordenspflicht zu erinnern, und gnad anzubieten: „Habe er ein patent von päpstlichen Nuncis daß man, wo er sich wieder zurückbegeben, Ihme von dises Ußtrits wegen nüt zusuchen und er ohne entgelt in den Orden wider uffnemen werde: thu er es anjetzt nit, werde khünfftig khein gnad mehr syn.

V. Wolle aber Meyer deß Ordens sich einmalen genzlich entschlagen, bette man denselben, er wölle *den Orden nit verschreyen* und deßselben *fehler und mängel lassen vergraben syn*, werde man es der synigen halber auch thun.

Hierüber hat Meyern geantwortet:

I. Alldiewyl er im Orden gsyn habe er drei Kutten ghabt, zwo syen von synem Vattern bezalt worden die dritt von Ihme, uß erbetletem und sonst von gutten Lüten empfangenem gelt.

II. Was damaln vorhanden gsyn, als er Custor worden, habe er alles hinterlassen, mangle etwas, müsse es zuvor hinwegkommen syn, so habe er auch zu einem Zehrpfennig mehr nit hinweggenommen als etwan ohngefahr 3 Heller, nit deß Ordens, sondern synes eigenen gelts, von Bychtkhindern herkommen, Wie dann ein Jeder im Orden etwas gelts habe.

III. In dem Orden begehre er nit mehr, syge darvon wol bedächtlich durch die erlüchtung des gnedigen Gottes ußgangen, und nit wie die Statt Lucern in schryben melde, uß lychtfertigem

gemütt sondern hinweg von Lychtfertigen Lüten, wie er es denn gar wol wolte khönen erzellen.

Da hiebey zu merken, daß man Ihme ob er mit dem guardian widere zurück wolte fryg gestelt gehabt: denn sintemalen er ohnbeschickt kommen, wolte man Ihm wieder synen willen nit uffhalten.

Nach disen Verlauff ward von hernachbenannten Herren byligend Antwort schryben an Lucern abgeredte und der Guardian damit wieder abgefertigt. 18. August 1836. Durch und in Gegenwhart beider Herren Burgermeisteren Herren Statthalter Hoffmeisters, beider Herren Seckelmeistern, Herren Ambtmann tomanns, des Älterem. Der Stattschryber.[1])

Leider ist dieses erwähnte Antwortschreiben an die Stadt Luzern in der betreffenden Aktenmappe nicht zu finden.

Auch der Beschluß betreffs des schon früher erwähnten *Baumgarten von Sirnach* (vgl. S. 20) zeigt uns eine Möglichkeit neuer politischer Trübungen zwischen den einzelnen Kantonen. Diesem Proselyten war nach dessen Übertritt die Erlaubnis gegeben worden, seine protestantische Geliebte zu heiraten, indem man ihn zugleich aufmerksam machte auf die unangenehmen Folgen, die diese Heirat für ihn in seiner Heimatsgemeinde haben könnne[2]): „wann Ihnen aber zu Sirnach etwas beschwerliches wider den Landsfrieden dieser Heuraths halber zustoßen sollte, sie (Zürich) Ihnen *die obrigkeitliche helfshand sicher büthen werden.*"

Anderswo lesen wir, daß eine[3]) „*Boxlerin von Ermatingen* in Schwabenland mit einem unehlichen Kind sich meldet, aus *besorglichen Unannehmlichkeiten mit s. Regierung aber nicht aufgenommen wird*".

Vor internationalen politischen Verwicklungen schien Zürich doch mehr Respekt zu haben, und überlegte es sich wohl, dort die Helfershand zu bieten, wo das Unternehmen schwierigere Folgen nach sich ziehen konnte. So entschloß sich Zürich auch zu keiner runden Antwort in dem folgenden Fall, der mehr der Kuriosität halber angeführt werden möge. Es handelt sich um eine türkische Gesandtschaft, die von einem prinzlichen, türkischen Proselyten in die Schweiz geschickt wurde, um ein Bündnis zwischen dem „des regierenden Türkischen Kaisers ältestem, von wegen Bekanntnuß des evangelischen Glaubens verjagten Bruders Sohn, Sultan Jachias" und der Reformierten Schweiz zu Stande zu bringen. „Man wollte ihme aber ohne übrige Löbliche Orth keine Antwort geben".[4])

[1]) E. I. 9. St. A. Z. [2]) Vgl. Stadtschr. Manual vom 4. Febr. 1711.
[3]) E. II. 323. [4]) J. J. Hottinger, Helvet. Kirchengesch. Bd. III. S. 1053.

So wurde der Proselyt in vielen Fällen zur Ursache von politischen Verstimmungen und Reibereien zwischen reformierten und katholischen Städten und Kantonen; er war ein Herd kleiner politischer Momente, die sich in kritischen Augenblicken leicht zu wirklichen Gefahren auswachsen konnten; unangenehme Auseinandersetzungen und kleine politische Verstimmungen und Zwistigkeiten konnten das durch die Reformation ohnehin schon sehr angespannte Band, das Kanton mit Kanton verband, leicht zum Reissen bringen; auf jeden Fall aber waren die Auslieferungsbegehren und alle die anderen lästigen Schreibereien, denen man so weit als möglich ausweichen wollte, die sich aber immer wieder durch die Proselyten ergaben, nicht dazu geeignet, die Kluft, die die Reformation innerhalb der Eidgenossenschaft aufgerissen hatte, zu überbrücken.

Eine weitere Tatsache war überdies auch noch dazu angetan, diese politischen Komplikationen und Verwirrungen zu erhöhen. Im Jahre 1754 wurde die „*Sazung*“ publiziert, die *praktisch* aber schon *viel früher angewendet* wurde, wie der erwähnte Fall des *Jakob Blum von Bischoffszell* aus dem Jahre 1528 beweist (vgl. S. 57)[1] „Einer oder Eine welche die Heilige reformierte Religion abgeschworen, und zu der römischen catholischen sich bekennet, soll von Stund an ihr bis dahin besessenes, hiesiges Bürgerrecht oder Landrecht verwürckt, folglich zu einigen davon abhängenden Freyheiten, Gerechtigkeiten, Nuzen und Vortheilen, wes Gattung, Namens und Art es immer seyn möchte, weder in noch außer Landes den mindesten Zugang keineswegs haben, sondern gänzlich davon ausgeschlossen heißen und seyn mögen“. Auch die Männer, so an catholische Weyber sich verheyrathen, sollen von der Zeit, bis entweder ihre Ehegenossen zu dem reformiert christlichen Glauben sich bekennen oder bis selbige mit dem Tode abgehen, weder in hiesiger Stadt noch Landschaft wohnen mögen“.

Da es die katholischen Kantone ebenso machten, waren durch diese Gesetze, die eine nicht zu unterschätzende Anzahl von Bürgern heimatlos machten, die Voraussetzungen gegeben für Verhältnisse, die für den Staatsverband von den schwierigsten Folgen werden konnten. Diesen Bestimmungen wurde erst in dem „Konkordat wegen der Folgen der Religionsänderung in Bezug auf Landrecht und Heimatrecht vom 8. Juli 1819“[2] und dann auch nur zwischen wenigen Kantonen ein Ende bereitet. Nur durch eine äußerst strenge Kontrolle des Einwanderermaterials, nur

[1] No. XII. In der Sammlung d. burgerl. u. Policey Geseze u. Ordnungen lobl. Stadt und Landschaft Zürich. II. Bd. Orell & Comp. 1757. [2] Vgl. A. O. Bd. I. S. 228 St. A. Z.

durch eine genaue Sichtung des Proselytenkonglomerates konnte die Stadt Zürich sich die Möglichkeit verschaffen, allen diesen Unannehmlichkeiten aus dem Wege zu gehen; nur so konnte man sich gegen die Fremdenplage mit ihren so üblen Folgen wehren, nur so konnte man auch die Ausgaben, die sich, wie wir darzulegen versuchten, geradezu zu einer finanziellen Belastung ausweiteten, innerhalb gewisser Grenzen halten.

So entwickelnt sich denn auch mit der Zeit in der Stadt Zürich eine Reihe von Behörden, die allein diesen erwähnten Zwecken dienen sollen und die in der Institution der *Proselyten-Kammer,* dem ausgebildetsten Prüfungs- und Examens-Institut ihren wohlorganisierten Abschluß finden sollten.

c) Behördliche Organe der Stadt Zürich.

Der erste kirchliche Verwaltungsapparat der reformierten Kirchen Zürichs ist der *Examinatorenconvent.* Er bestand wahrscheinlich schon im Jahre 1532 [1]); der Zeitpunkt seiner Gründung ist aber strittig. Seine ursprüngliche Besetzung bestand „aus einem kleinen und einem großen Rath, zwei von den Predikanten und zwei von den Läsern der heiligen Schrift".[2]) 1552 wurde die Behörde in der Anzahl ihrer Mitglieder erweitert, indem sie dann aus zwei Rathsmitgliedern, dem Pfarrer am Großmünster, St. Peter und Fraumünster, den beiden Professoren der Theologie und den beiden Archidiakonen am Großmünster (predicantes concionatores) bestand.[3]) 1564 wurde die Behörde abermals erweitert, indem ihr noch zwei Räthe beigegeben wurden (ein kleiner und ein großer) und später kamen noch die übrigen Chorherren des Stifts, der Stiftsverwalter und der Pfarrer der Prediger Kirche und zwei weitere Professoren: professores linguae et artium, dazu.[4]) 1630 endlich wurde noch der Rector des Carolinums als membrum collegii (des Stifts) in der Eigenschaft eines Beisitzers hinzugezogen.

Vom Jahre 1803 weg tritt dann die Bezeichnung „*Kirchenrat*" für den Examinatorenconvent auf.

Unter den Funktionen des Examinatorenconvents finden wir den Punkt: Aufnahme und Prüfung der Convertiten, der nachher unter die Funktionen des Kirchenrats aufgenommen wurde, noch nicht. Diese Aufgabe wurde vielmehr von den kleinen Räten

[1]) Vgl. G. Finsler, Kirchl. Statistik 1856. Und besonders: Baltischweiler, Die Institutionen der Ev.-Reformierten Landeskirche d. Kt. Zürich, welche Schrift überhaupt diesem ganzen Kapitel als Voraussetzung diente. [2]) St. A. Z. E. II. 108. [3]) Ebenda S. 71. [4]) E. II. 8. S. 61, E. II. 109, E. II. 110 S. 1.

einzelnen Geistlichen übergeben, meistens dem Antistes oder Archidiaconus. So heißt es etwa in einem Aktenblatt [1]):

„In Erkandtnuß und gut Befinden myner gnädigen Herren wird mein *Hochgeehrter Herr Antistes* Vorwysern diß *Caspar Eckern den Schmied* ohnfehrn St. Gallen in äbtischen Gerichten Wohnhafft, seines Vorhabens und der Motiven halber, welcher ihn unsere wahre Religion anzunemmen bewogen, verhören und explorieren, folgends des Befindtums wohlgnädig myne gnädigen Herren Berichten. Montag den 28 Juli ao. 1673."

Oder ein anderes Aktenblatt berichtet uns [2]): „Uß gutachten myner gnädigen Herren wirt *Herr Archidiaconus* Müller Vorweiseren diß, so sich für einen Proselyten auß Ungarn außgiebt, gebührend examinieren, gegen den noch vorhandenen Herrn Hungaro confrontieren und auf künftigen Montag Hochgnädig myn gnädige Herren widerumb aller Befindtums Berichten lassen: Sambstags d. 3. Nov. ao. 1677, coram Senatu der Stadtschreiber." Dieses Schreiben beweist überdies aufs klarste, daß wir in diesen einzelnen Prüfenden eine deutliche Vorstufe zu der späteren Proselyten-Kammer haben, denn dieser Geistliche hatte sich, wie später die erwähnte Institution auch, nicht etwa nur mit dem bloß „geistigen Menschen" zu beschäftigen und sich nur mit der innern Wahrheit, der Überzeugung, und der Festigkeit des Vorsatzes, den neuen Glauben anzunehmen, zu befassen, sondern auch die Wahrheit der Aussagen des Proselyten über sein Herkommen und seinen Stand nachzuprüfen, und diese Aussagen, wenn es irgendwie möglich war, durch Confrontation mit Landsgenossen zu erhärten oder illusorisch zu machen. Später wird dann die Aufnahme und Prüfung der Proselyten den *Examinatoren* übertragen; so lesen wir etwa [3]):

„Denen Herren Examinatoribus ist überlassen, dem Abraham, *Rabbi von Salkennig* auß klein Pohlen so einen Lust zum Christentumb und Unserer seligmachenden Religion bezeuget forderlich, für sich zu bescheiden, seine bißherige profectus erkhundigen und darnach einen Rathschlag abzufassen, ob Ihme den verlangende Heilige Tauff zuzudienen seyn? Da dann in ein und ander Weg Er mit einem ehrlichen viatico solle dimitiert werden. Mittwochen den 20. Januarii Ao. 1697 coram senatu der Stadtschreiber".

Oder später lesen wir abermals [4]): „auß Befehl Herren Ambts Bürgermeister Eschers, wird meinem Hochgeehrten Herren Verwalter Wolffen zu wüssen gethan, daß mein gnedig Herren nicht gesinnet, den Bey dem Affenwaagen logierten Jüden lenger allhier zu underhalten; dannachen die Herren Examinatores ersucht wer-

[1]) E. II. 88. S. 823. [2]) E. II. 90. S. 1073. [3]) E. II. 92. S. 197.
[4]) Ebenda S. 345.

dend, sein Examen und sein Abreyß zu befördern, In Mangel des Eint-als anderen wird auf künftigen Montag oder Mitwuchen dessentwegen ein anZüg Von Sthat geschehen und Bemelter Jud zum Verreysen angehalten werden, Sambstags d. 6. Mertzen Ao. 1697. Hans Ulrich Bodmer Exulantenschreiber".

Die Examinatores werden nach und nach in größerer Anzahl bestimmt; so heißt es etwa in einem Aktenstück vom 8. May 1700[1]: „über die Weysung der Herren verordneten zum Examen der Proselyten, den Johann Antonio Torrante ein Priester betreffende — — —"

Oder in einem späteren Blatt betreffs „des Aron Jankel jud aus Heilbronn" sind vier solcher verordneter zum Examen der Proselyten erwähnt.[2])

Aus all diesen Anfängen einer Kontrollbehörde, die den Proselyten examiniert und aufnehmen soll, wächst dann die Proselytenkammer hervor, die als ständiges Prüfungsinstitut sich lediglich mit den Überläufern zu befassen hatte. Das Gründungsjahr der *Proselytenkammer* ist unbekannt. Baltischweiler giebt es auf das Jahr 1692 an[3]), und beruft sich bei dieser Angabe auf den unter dem 7. November im Unterschreiber-Manual (nicht Stadtschreiber-Manual, wie B. angiebt) stehenden Vermerk, welcher lautet: „. . . daß von da ab 2 kleine Räthe mit und nebent den Herren Gelehrten und von einem Ehrwürdigen Ministerio darzubestellt werden sollen inskompftig die proselytos zu examinieren". — Wir glauben, daß durch diese Notiz wohl Anhaltspunkte für eine Vorstufe der Proselyten Kammer gewonnen sind, nicht aber für das genaue Gründungsjahr derselben. Denn einmal werden die erwähnten *„Examinatores", die noch in den Jahren 1697 und 1700 in den produzierten Aktenstücken erwähnt sind,* dort, wie wir sahen, noch als *„Verordnete zum Examen"* der Proselyten bezeichnet und tragen also noch nicht den für die Mitglieder der Proselyten-Kammer üblichen Titel: „Verordnete zur Proselyten-Kammer" oder „Proselyten-Kommission". Dann aber giebt auch J. J. Hottinger das Datum der Gründung der Kammer wohl auf eine spätere Zeit an, wenn er sagt[4]): „Im gleichen Jahr (1707) ist zu besagtem Genf (welches unlang zuvor In Zürich geschehen) eine sogenannte Proselytenkammer Obrigkeitlich verordnet worden, um die ankommende Proselyten zuuntersuchen, zuunterweisen, zu besorgen e. c. t."

Mit dem Ausdruck „unlang zuvor" wird Hottinger kaum

[1]) E. II. 92. S. 345. [2]) E. II. 92. [3]) Baltischweiler, D. Instit. d. Ev.-Ref. Landeskirche d. Kantons Zürich. S. 85. [4]) J. J. Hottinger, Helvet. Kirchengesch. Bd. IV. S. 82.

einen Zeitraum von fünfzehn Jahren gemeint haben. Wir verlegen daher die Gründungszeit der Proselyten-Kammer auf ein späteres Jahr, als dies Baltischweiler tut, und glauben, wenn auch das genaue Datum nicht zu fixieren ist, annehmen zu müssen, daß wohl *nach 1700* diese Institution ins Leben gerufen wurde, und nehmen die zitierte Stelle im Unterschreiber-Manual nur als einen Hinweis auf eine *vergrößerte Vorstufe* der Proselyten-Kammer.

Die *Funktionen* und die *innere Organisation* dieses Institutes sind genau umschriebene und bestimmte.

Bluntschli giebt den Bestand der Proselyten-Kammer wie folgt an[1]): „Proselytenkommission von den 2 Herren des kleinen Raths und drei Herren Geistlichen, untersucht und besorget, die von einer anderen Religion, so die Aufnahm in unsere Kirche verlangen".

Eine ausführlichere Schilderung der Funktionen und des Bestandes der Kammer giebt uns Johann Jacob Wirz. Er sagt folgendes über diese Behörde[2]): „Politisch ecclesiastische Verordnungen: und zähle dahin zuerst die Verfügungen wegen den Proselyten, welche einer besonderen Commission, die aus zwey Rathsgliedern, einem Professor der Theologie und zween anderen Geistlichen des Stadtministeriums besteht, aufgetragen sind. Dieselbe untersucht die Umstände und Absichten der Personen, die ihnen als Proselyten vorgestellt werden, und wenn sie dieselben unverdächtig findt, so werden sie an einen der beysizenden Geistlichen zum Unterricht gewiesen, und im Falle der *Dürftigkeit, die oft die Veranlassung oder doch meistens die Begleiterin solcher Entschlüsse zu seyn pflegt,* werden dergleichen Personen auf öffentlichen Kosten erhalten. Findet man aber ihre Gesinnung verdächtig, so werden sie abgewiesen. Nach erhaltenem Unterricht wird von der Commission ein Examen ihrer Religions-Erkenntniß und Entschlüsse halben mit ihnen angestellt, wobey sie allemal ernstlich und nachdrücklich ermahnet werden, die Aufrichtigkeit und Lauterkeit ihrer Gesinnung sorgfältig zu prüfen, damit sie keinen übereilten und unnöthigen Schritt thun mögen, als wodurch ihr zeitliches Fortkommen wenig befördert und ihre innere Überzeugung zu ihrer größten Gefahr gekränkt werden dürfte. Nach gut befundenem Examen, werden denen, die von der römischen Religion zu der Unsrigen übergehen wollen, einige Fragen zur Beantwortung vorgelegt, die in einer für sie gestellten Fragen (in deutscher, lateinischer, italienischer und französicher Sprache vorhanden) vorgeschrieben sind".

[1]) Bluntschli, Memor. Tigur. S. 253. [2]) J. J. Wirz, Histor. Darstellung der urkundlichen Verordnungen über Kirch und Schul von Zürich. Bd. II. S. 195.

Diese Fragen sind um so bemerkenswerter, als sie von einer freisinnigen und vornehmen Gesinnung ihrer Verfasser zeugen; sie vermeiden jedes Verfluchen und Schelten des katholischen Glaubens und fallen dadurch nicht in jene öde Tiefe geistloser Formeln, die andere Religionen ihren Proselyten in den Mund legen, und die nur den einen Zweck haben, die ursprüngliche Religion des Proselyten als eine Ausgeburt der Hölle zu verfluchen und zu beschmutzen.

Wirz fährt dann in der weiteren Beschreibung des Aktes der Aufnahme folgendermaßen weiter: „Einer der geistlichen Beysitzer fängt mit Gebet an; Hierauf redet er den Proselyten folgendermaßen an: da ihr unlängst versichert, daß ihr durch Gottes besondere Gnade und durch das Licht seines Heilgen Geistes überzeuget worden, daß die römisch-katholische Religion, in der ihr gebohren und auferzogen worden, nicht nur nicht in der Heiligen Schrift gegründet sey, sondern auch durch viele gefährliche Irrthümer und abergläubige Gottesdienste von der Einfalt und Lauterkeit des Glaubens abweiche, deswegen ihr den vesten Vorsaz gefasset, diesen Irrthümern unter Anrufung göttlicher Hilfe gänzlich abzusagen, den abergläubischen Dienst der römischen Kirche zu verlassen, hingegen die nach Gottes Wort reformierte Religion hinfüro zu bekennen und euren Gottesdienst und Wandel nach der Vorschrift des göttlichen Wortes einzurichten: Da ihr nun eine Zeit lang in den Grundwahrheiten unserer Allerheiligsten und wahren Religion getreulich unterwiesen worden, so gebet nun auf dasjenige, was euch wird vorgelesen werden wohl Achtung und Saget nun vor dem Angesicht des allwissenden Gottes, in Aufrichtigkeit eures Herzens, ob ihr wünschet der wahren Kirchen auf- und angenommen zu werden".

Nun werden dem Proselyten die Glaubensfragen vorgelegt, die alle in ebenso gemäßigter wie sachlicher Form gehalten sind, und unter welchen auch die folgende nur zu berechtigte figuriert: „Ist bey diesem eurem Vorhaben nichts fleischliches verborgen, Lieget nicht etwa darunter eine sündliche, irdische, weltliche Absicht verdeckt?"

Nach der Beantwortung dieser Fragen durch den Proselyten wird derselbe in den Schoß der reformierten Kirche aufgenommen und eine Gebet-formel schließt den Akt ab.

„Nach vollendtem Gebet", fährt Wirz fort, „gelobet der Aufgenommene den Commitierten noch in die Hand, dieser seiner Aufnahme getreu zu verbleiben und wird gewöhnlich mit einem größeren oder kleineren Geschenk, nach Bedürfniß seiner Umstände, und mit einem schriftlichen Zeugniß seiner Aufnahm entlassen.

Eben diese Commission ordnet auch den Unterricht, das Examen, die öffentliche Aufnehmungsformel und Taufe der Juden, die sich zu unserer reformiert-christliche Kirche bekennen wollen. Die Formalitäten aber werden allemal besonders bestimmt".

Mit dieser Proselytenkammer war nun eine ständige Behörde geschaffen worden, die sich mit nichts anderem, als der Aufnahme und religiösen und moralischen Untersuchung der Überläufer zu beschäftigen hatte. Bis zum Jahre 1716 waren der Proselyten-Kommission allerdings noch die Aufgaben und Pflichten einer *Exulantenkommission* zugewiesen, das heißt die Aufnahme und Verpflegung der um der Religion willen verfolgten Glaubensgenossen. In dem erwähnten Jahre aber wurde die Trennung durchgeführt und man bestimmte eine besondere Kommission für die Geschäfte der Exulanten. Das Stadtschreiber-Manual berichtet darüber[1]):

„Vor Ergäntzung der Proselyten Und Exulantenkommissionen an des neuerwählten Herren Seckelmeister Escher Statt, war sorgfältig angezogen, ob nit ersprießlicher wäre, diese Beide Commissiones wegen Vielen mit sich führenden *Geschäften zu separieren.* So einhellig guet Befunden und erkennt worden, daß Herr Rathsherr Hirtzel und Herr Rathsherr Ulrich zu dem Examen der Proselyten, Herr Zunftmeister Scheuchzer und Herr Rathsherr Lavater aber zu der Exulantencommission verordnet sein sollen".

Bluntschli giebt dann später den Bestand der Exulantenkommission auf „acht Herren der Kleinen-Räthen und vier Herren Geistlichen" an.[2])

Wie wir schon erwähnten, waren die Pflichten und Rechte der Proselytenkommission genau und scharf vorgezeichnet; so fehlte ihr vor allem die Kompetenz der Abstrafung und Aburteilung der strafbar gewordenen Proselyten. Wir finden daher des öfteren in den betreffenden Akten den Satz: „Haben aber myne gnädigen Herren Verordneten disses von der Wichtigkeit befunden und angesehen, daß solches vor unsser gnädig Herren gebracht und dero gnädige Befelch hierüber erwartet werde".[3])

Oder unter dem 24. Februar 1711 steht ein Entscheid des Bürgermeisters betreffs eines Proselyten Baumgarten[4]); ebenso lesen wir an anderer Stelle[5]): „*Hans Lovere,* ein Italienischer Sprachmeister, welcher vor vier jahre (circa) im November 1735 aus dem Valle di Lucerna Im Piemont, allwo er als Missionär gestunden, hier ankommen, sunsten seinem Angeben nach von Rom gebürthigt, Theils durch seine jeweilige Aufführung, Theils durch

[1]) Stadtschr.-Man. 1716 vom 14. decembris St. A. Z. [2]) Bluntschli, Mem. Tigur. S. 352. [3]) E. I. 9. 24. Martii 1713 und an vielen anderen Stellen. [4]) E. I. 9. 4. Febr. 1711. [5]) E. I. 9. 29. October 1739.

seinen gegen den letzt verwichenen Heumonat und sub praetextu in das Land umb Pfäffers zu gehen, gethanen Austritt und die darüber in seinem quartier gefundene und Intercepierte Briefschaften, hat sich einer correspondenz verdächtig gemachet, — (usw.) so haben Meine Hochgeehrten Herren Directores der Proselyten-Kammer *mit Vorwüssen und Bewilligung Ihro gnädigen Herren Burgermeisters* Hofmeisters *guet befunden*, den Betrüger erster Instanz In Obrigkeitlichen Verhaft bringen zu lassen, *übrigens aber das Geschäft zu fehrnerer untersuchuug und guet Befindend Hohen Beurtheilung mit aller Ehrerbietigkeit an Unsere gnädigen Herren zu weisen*".

Neben der Aufgabe, den Proselyten zu prüfen und aufzunehmen, lag der Proselyten-Kammer noch ob, den Überläufer materiell zu unterstützen, und vor allem diesen, wenn er schon aufgenommen war, zu beobachten und zu bewachen, im neuen Glauben Wankende vor sich zu zitieren und zur Besserung zu ermahnen oder strafbar gewordene, wie wir sahen, an die zuständigen Behörden zur Aburteilung weiter zu geben.

Zwischen den Proselyten-Kammern von Bern, Genf und Zürich entwickelte sich allmählig ein ausgebreiteter Nachrichtendienst über die dorthin kommenden Proselyten, und die Namen zweifelhafter Gestalten werden von einer Kammer der anderen mitgeteilt, damit jene sich vor diesen Betrügern zu schützen wissen; man erleichtert sich so gegenseitig die Aufgabe der Überwachung und Abweisung dieser dunklen Existenzen um ein Bedeutendes. So erkundigt sich z. B. die Proselyten-Kammer der Stadt Zürich am 18. April 1703 [1]) bei derjenigen Berns „wegen eines allhier in verhafft liegenden Betrügers Agricola".

Daß diese Institution gerecht und loyal ihre Pflichten erfüllte, beweisen die vielen schriftlichen Dankbezeugungen derjenigen, die durch die Vermittlung der Proselyten-Kammer eine Menge von Wohltaten und Unterstützungen empfingen. So liegt z. B. aus dem Jahre 1703 das Schreiben eines *Doctors de Ligery*, eines Spaniers vor [2]), der aus Stuttgart der Proselyten-Kammer und damit indirekt der Stadt Zürich „für die Ihm vor Zeiten erwiesenen Wohltaten" den demütigsten Dank zu Füßen legt.

Die Proselyten-Kammer stellt so eine straff organisierte Institution dar, die innerhalb gewisser, scharf umschriebener Rechte und Pflichten ein reiches Arbeitsfeld vor sich hatte. In ihr hatte die Stadt endlich jene Organisation geschaffen, die jenen lästigen Einwandererstrom, den die Reformation vorquellen ließ und der sich seit den ersten Tagen der neuen Lehre in stetem, breitem

[1]) E. I. 9, St. A. Z. [2]) Ebenda.

Fluß in die Stadt Zürich und die anderen reformierten Städte der Eidgenossenschaft ergoß, wenn auch nicht ganz abzulenken vermochte, so doch einzudämmen verstand, und dafür Sorge trug, daß kein unangenehmer Niederschlag aus diesem trüben Gewässer sich auf Zürichs Boden anzusetzen Zeit fand.

Die Proselyten-Kammer wurde zum Filter jenes hereindrängenden Stromes und hatte ihn zu sichten und zu sieben; die besten Elemente wurden zurückbehalten, unterrichtet und in die reformierte Landes-Kirche aufgenommen und, wenn die Möglichkeit vorhanden war, in der Stadt zurückbehalten, nachdem man ihnen einen ehrlichen Beruf beigebracht hatte; die anderen wurden weitergeschickt, nachdem man ihnen eine Wegzehrung gegeben hatte. So wurde der Einwandererfluß in steter Bewegung gehalten und auf das kam es in allererster Linie an.

Wie die Zeit der Gründung, so ist auch das genaue Datum der Aufhebung dieses staatlichen Institutes nach den Akten nicht genau zu fixieren.

Der „Neue Kalender“ [1]) vom Jahre 1798 zählt unter den anderen Kommissionen, die Proselyten-Kommission noch auf.

In dem im Jahre 1804 erschienenen und von Johannes Müller edierten „Regierungs- und Adreßkalender des Kantons Zürich“ [2]) existiert die Proselyten-Kammer nicht mehr, ebenso ist auch die Exulanten-Kommission verschwunden.

Wir können daher wohl annehmen, daß dem 1803 *gegründeten Kirchenrat*, der an Stelle des Examinatorenkonventes trat und anfänglich aus zwei getrennten Konventen bestand, die aber nachher wieder vereinigt wurden, die Funktionen der Proselyten- und Exulanten-Kommission übertragen wurden, und das um so mehr, als nach dem Gesetz vom 12. Mai 1862 [3]) diese Behörde die Aufgabe, die Proselyten-Geschäfte zu führen, bis heute behalten hat.

IV. Schlußbetrachtung.

Die historische Einzelbetrachtung, die es unternimmt, aus dem breiten Rahmen einer mächtigen historischen Epoche einen kleinen Teil dieser Zeit, einen Ausschnitt dieses Ganzen, einen Typus der vielen Gestalten, die jene Epoche belebten, einzeln, in einer besonderen Analyse zu betrachten und bildmässig festzuhalten, wird vor allem jener drohenden Gefahr auszuweichen haben, die darin liegt, daß das aus der Einzelbeobachtung Gewonnene später nun auch in vollem Umfang *auf das Ganze*

[1]) Erschienen bei Orell, Geßner, Füßli & Cie. III. Ae. 3. St. A. Z. [2]) Erschienen bey Orell Füßli & Cie. III. Ae. St. A. Z. [3]) Vgl. „Allgem. Verordnungen“. S. 698.

übertragen wird und daß diesem dadurch eine andere Färbung verliehen wird.

Wir möchten daher vor allem betonen, daß die Ergebnisse, die sich für uns aus der Analyse des Proselyten herauszukristallisieren schienen, keine direkten Berührungspunkte mit dem großen historischen Ereignis, der Reformation als solcher haben. — *Der Charakter, die Motive, der ganze Komplex seiner Eigenschaften bleibt nur für den Überläufer dieser Tage allein bezeichnend und ist weder das* **Ergebnis** der Reformation, noch für diese, als religiöse Bewegung **bezeichnend,** etwa in diesem Sinne, daß die neue Religion durch das Vorhandensein dieser mehr oder weniger üblen Erscheinungen nun in eine andere Belichtung gestellt würde, von ihrem Glanz irgend etwas verlieren möchte.

Die große religiöse Bewegung des 16. Jahrhunderts hat den Proselyten nur getragen; sie hat ihm ein Feld gegeben, worauf er seine persönlichen Wünsche spielen lassen konnte und ihm die *Gelegenheit geboten,* seine Intentionen und Absichten zu realisieren. *Das „Wie" dieser Verwirklichung* aber, die Art seines Tuns wirft auf den Proselyten ganz allein ihre Schatten, wenn sie nicht etwa bedingt ist durch eine kulturelle Kausalkette, durch Verhältnisse vorangegangener Zeiten.

Die Reformation ist die historische Gelegenheit, die dem Einzelnen erlaubte, ein Proselyt zu werden, nicht aber etwa im geringsten die Bedingung, „*so*" ein Proselyt zu werden.

Es ergiebt sich hier von vorneherein ein klaffender Widerspruch und Unterschied zwischen diesem Proselyten und dem christlichen Proselyten des Mittelalters.

Dort, in jener geistig so dunklen und unklaren Zeit zwang die katholische Kirche des öfteren den Andersgläubigen zum Übertritt. — Die katholische Kirche des Mittelalters kannte jene schon erwähnte, grausame Alternative für die Nichtchristen, die in einer der beiden Tatsachen: Taufe oder Verbrennung ihre schreckliche Lösung fand, und ebenso kannte sie die schreckliche Verfolgung der Häretiker durch die Inquisition, gegen die hauptsächlich dieses unmenschliche Instrument eingeführt wurde.

Daß unter diesen Umständen die Handlung des Proselyten von vorneherein jedwede innerliche und tiefere Bedeutung verlor und moralisch minderwertig wurde, ist klar; denn sie geschah nicht aus einer Glaubenserkenntnis heraus, nicht aus einer Sehnsucht nach Gott, sondern unter dem ungeheuren Druck einer dunklen Angst um das eigene fleischliche Leben und die eigene Existenz.

Ebenso klar aber ist, daß diese moralisch minderwertige Handlung eines Gezwungenen auf den Zwingenden selbst zurück-

fällt, in diesem Falle also auf die Kirche selbst, die ihr Opfer zu dieser Handlung trieb.

Es tritt also für diese Zeit eine Entlastung des Proselyten ein und seine Schuld wird kleiner, denn sie ist eine unter Zwang und Furchtgefühlen vollzogene Handlung, die nicht mit dem gewöhnlichen Maßstab moralischer Wertung abgemessen werden darf.

Der Proselyt der reformierten Kirche dagegen steht unter ganz anderen Verhältnissen da. Ihn zwingt die Kirche nicht zum Taufbecken; sie stellt ihn nicht mehr in fanatischem Übereifer und übermenschlich gesteigertem Haß vor jene qualvolle Bedingung: entweder sich taufen zu lassen oder den Scheiterhaufen zu besteigen; ihr ist, wie schon eingangs dieser Untersuchung hervorgehoben wurde, (*und besonders der Kirche* **Zwinglis**) eine weitgehende Liberalität zu eigen geworden, die durch den harten und unverständlichen Kreis mittelalterlicher Dogmen sich durchbrechen wollte und durchbrach und neue Verhältnisse und neues Leben an die Stelle verbrauchter und verdorrter Formen setzte.

Der Tatsache, daß die meisten Überläufer, die dem reformierten Glauben zuströmten, zweifelhaften Charakters waren und aus egoistischen und unschönen Motiven heraus handelten und auf dem Wege zur neuen Kirche Vorteile und persönlichen Nutzen suchten und fanden, liegt vielmehr eine andere Ursache zu Grunde, die wir im Verlauf der Untersuchung des öfteren angedeutet haben.

Trotzdem wir, wie wir schon betonten, nicht jener materialistischen Anschauung huldigen, die das Individuum zum bloßen Ergebnis seiner nächsten Umgebung und der Realität stempelt, müssen wir doch selbstverständlicherweise anerkennen, daß *neben* dem Individuellen, dem Persönlichen des Subjektes, die Umgebung, das Äußere, wie wir schon hervorgehoben haben, auf das Individuum von tiefgehender Wirkung ist, und in vielen Fällen die Persönlichkeit umzugestalten und zu modifizieren vermag. So ergaben sich denn für uns auch in der betreffenden Frage zwei Ursachen für das „Sosein" der Proselyten: einmal das *Individuelle* und dann das *Kulturelle.*

Wir glauben in dem Abschnitt über den christlichen Proselyten die individuellen Ursachen genügend hervorgehoben zu haben, indem wir den Versuch machten, die Psychologie des Überläufers zu analysieren. Auch die kulturellen Gründe haben wir, als wir den jüdischen Proselyten und den ritterlichen und mönchischen Überläufer zu beleuchten versuchten, betont, indem wir darauf hinwiesen, daß in diesen dreien die Kultur einer vorangegangenen Zeitepoche noch ihre letzten Wirkungen ausströmen läßt.

Unter dieser zuletzt erwähnten Tatsache leidet die Refor-

mation, wie jede Übergangszeit, wie jede andere Epoche, mit der ein neues Leben, in irgend welcher Beziehung, beginnt. — In allen diesen Momenten, wo zwei Epochen neben einander liegen und eine Brücke geschlagen wird von der alten Zeit hinüber in ein neues, weites Land, läßt sich erst so ganz die ungeheure Macht des überwundenen Zustandes erkennen, dessen Kraftzone man vorher in dem Maße kaum gekannt hatte.

In der neuen Zeitepoche tauchen immer wieder jene Gestalten auf, die mit der neuen Epoche nichts gemein haben als die Zeit, die aber noch in allem die deutlichen Ergebnisse nun schon überwundenen Seins sind.

Daraus ergiebt sich klar die ungeheure Relativität alles Revolutionären; durch dieses wird immer wieder nur das Auffällige und meistens bloß Äußerliche geändert und behoben — die endgültige Umwandlung aber wird doch nur von einer langsamen Entwicklung durchgeführt, die meistens erst lange Zeit darauf jenen ersehnten Zustand zeitigt.

Auch die Reformation, die große geistige Revolution des 16. Jahrhunderts zeigt uns deutlich dieses Schauspiel und wohl in Nichts klarer und offensichtlicher, als gerade in der Erscheinung der Proselyten und Überläufer.

Wir haben gesehen, daß der Ritter, der Mönch und der Jude die stetig wiederkehrenden Typen sind, die in unerschöpflichem Reigen am Taufbecken vorbeiziehen — und wie wir schon hervorgehoben haben, wurde vom Mittelalter gerade auf diese erwähnten Gestalten die schwere Wucht einseitiger Belastung gewälzt. Generationenlang zog sich diese Vereinsamung, diese einseitige Belastung und Abpferchung hindurch — bis zu den Pforten der neuen Zeit — ja noch über diese hinaus; und aus diesem Grunde würde es widersinnig erscheinen, wenn man diese Typen, die aus dem Mittelalter heraustraten, das ihnen die Summe ihrer Eigenschaften und den Grundstock ihres Wesens gab und ihnen durch lange Gewöhnung, Sitten und Sein anerzog, als Ergebnis der Reformation bezeichnen wollte, oder ihr Wesen, als mit dem neuen Glauben in einem Kausalkonnex stehend annehmen würde.

Sie sind vielmehr die letzten Ausläufer und Produkte eines überwundenen, oder überwunden scheinenden Zustandes, dessen zähe Nachwirkung sich in der neuen Epoche noch einmal offensichtlich weist.

Neben diesen *negativen Momenten des Mittelalters*, die zur Erklärung des Verhaltens der genannten Proselyten beitragen und uns vieles verständlich machen, was unwürdig und unschön sich am Überläufer äußert, kommt wohl noch *ein positives Element der*

neuen Zeit hinzu, das uns auch jene dunklen Motive, jene egoistischen Intentionen bis zu einem gewissen Grade erklärt: in jener ganzen Zeit des Übergangs liegt eine Disposition zum Materialismus verborgen.

Im 13. und 14. Jahrhundert hatte sich jener ungeheuer *folgenreiche Übergang vom Natural- zum Geldverkehr vollzogen.* Die Lombarden und Kawertschen und Juden waren die Mittler dieser Umwälzung geworden, und der Adel war gezwungen worden, seinen Grund- und Güterbesitz zu kapitalisieren, was vielen zum materiellen Ruin wurde.

Die neue soziale und ökonomische Entwicklung führte von dem wohl arbeitsschwereren Naturalwesen zu dem aufreibenderen und sicherlich egoistischeren Geldverkehr, und der Goldstrom, der sich aus Amerika ergoß, erhöhte diese egoistischen Momente noch. Durch diese Entwicklung, die den Adligen des öfteren zum Untergang brachte, wurde in diesem ganzen Stand naturgemäß eine wilde Sucht nach Besserstellung geweckt, die sich auf alle möglichen Arten zu befriedigen suchte, und auch in den Proselyten dieser Kreise sich immer und immer wieder offen darweist.

Außer diesen erwähnten Momenten möge noch eine Tatsache hervorgehoben werden, die einen weiteren Beitrag zu der Erklärung dieser unangenehmen Erscheinung zu liefern vermag.

Wir sehen und erkennen immer wieder, daß eine große Bewegung, welcher Art sie auch sein mag, egoistische Triebe und Hoffnungen erweckt und in Vielen den Wunsch erstehen läßt, durch das Neue persönliche Vorteile zu gewinnen.

Jede geistige oder soziale Umsturzbewegung kennt jenen egoistischen Mitläufer, dem das Neue nur zum Deckmantel eigenster Wünsche und subjektivster Interessen wird. Und daß auch auf dem Gebiete der Religion nicht alles in bezug auf die Absichten und Hoffnungen so rein ist, wie es sein sollte, ist eine nur zu klare Tatsche. *Besonders die Reformation mußte*, unbewußt natürlich und ungewollt, *den Egoismus* der Einzelnen im Volke vergrößern und *vermehren.*

Der Katholizismus hatte das einzelne Individuum in seinen einzelnen Absichten und Wünschen nicht berücksichtigt. Für ihn spielte der Einzelne nicht im geringsten eine Rolle; die religiöse Tätigkeit der Masse war auf die streng vorgeschriebene Ausführung gewisser Formen und Riten beschränkt; jedwedes Wünschen und Wollen darüber hinaus war nur den Geweihten gestattet, denen allein es zukam, mit der Gottheit in direktem und innigem Verkehr zu sein.

Da gibt die neue Religion auch dem einfachen Mann die

Bibel in die Hand, und damit eine Fülle drängender Probleme und zugleich das Bewußtsein, nun ein Mensch zu sein wie die anderen, die Gebildeten und Wissenden.

Daß durch diese Tatsache ein Aufrichten des Ichs bedingt war, ist nur zu deutlich erkennbar und findet seine drastische und blutige Dokumentierung in den greuelreichen Bauernkriegen Schwabens und Frankens und einen beinahe karrikierten Beweis in der verzückten Gesellschaft, die sich um einen Jan Bockelson, einen Matthiesen und andere mehr sammelte und den phantastischen Gottesstaat in Münster errichten wollte, in dem jeder einzelne in dunklen und prophetischen Worten von den Wundern einer anderen Welt stammelte.

Das Ich des gewöhnlichen Mannes erhält durch die Reformation neue Werte und wird bereichert, und es ist daher nicht verwunderlich, daß es von nun an auch größere Ansprüche stellte und seine eigensten Bedürfnisse, sein egoistisches Verlangen gestillt haben wollte.

Es ist kein Zufall und im höchsten Grade bezeichnend, daß im folgenden Jahrhundert schon ein Renatus Cartesius[1]) den Satz schrieb: „ac proinde haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima". Damit wird das denkende Subjekt in den Vordergrund gerückt, das Ich erhoben; das gleiche tat die Reformation, indem sie dem Volke die Bibel schenkte und die strenge Scheidung zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Stand aufhob; sie erklärte, der Geistliche sei nur der Wegweiser zur Seligkeit, aber nicht der alleinige Inhaber göttlicher Gnaden- und Strafmittel.

Durch die Reformation war der Primat des Papstes erschüttert und der Laie erhoben worden, das heißt, der einzelne Christ dem bisher höchsten gleichgesetzt. Damit war der erste große Schritt zur Befreiung des Individuums getan, der Anfang einer neuen Zeit gegeben, in der das Ich des einzelnen eine bewußte Stellung einnehmen sollte.

Aus dieser Erhebung des Individuums ergaben sich im Laufe der Zeit alle die Vorteile und Nachteile, die eine solche Erhöhung des Ichs mit sich bringen mußten — und eine der ersten Aeußerungen nachteiliger Art, glauben wir in dem Egoismus zu erblicken, der sich mit der Gestalt des Proselyten zu einem lebendigen Symbol verbunden zu haben scheint.

---

[1]) 1596—1650 Princ. philos. I, 7.

Bücherschau.

Geheimer Kirchenrat Professor D. *Johannes Weiß*, **Das Urchristentum.** I. Teil: 1.—3. Buch. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914, IV und 416 Seiten 8°, Mk. 7.60.

Mit kurzem Vorwort vom 24. Oktober 1913 auf der zweiten Umschlagseite erschien letzten Herbst dieser Band. Er gliedert sich in das 1. Buch: Die Urgemeinde (1—102), das 2. Buch: Die Heidenmission und Paulus der Missionar (101—302) und das 3. Buch: Paulus der Christ und Theologe (303 bis 416). Dieses dritte Buch wird auf der letzten Seite mitten im Kapitel, mitten im Abschnitt, ja mitten im Satz abgebrochen. Man hat einen Torso in der Hand und entnimmt dem Vorwort, daß das Frühjahr 1914 den Schluß dieses abgebrochenen 3. Buches bringen soll und dazu Buch 4: Die Missionsgemeinden und die Anfänge der Kirche, und Buch 5: Glaube, Lehre und Literatur des nachapostolischen Zeitalters. Dieses alles sollte einen zweiten Band bilden, zu dem ein 1. Band eine Schilderung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes und Mutterbodens des Urchristentums und eine Darstellung der Geschichte und Verkündigung Jesu hinzufügen sollte. Dem Ganzen war dann der Titel: Jesus und das Urchristentum bestimmt.

So war es von Johannes Weiß geplant, so von ihm vorbereitet und mit den 416 Seiten, die wir hier anzuzeigen haben, im Druck begonnen. Aber im August 1914 ist er nach längerer Krankheit, erst 51 Jahre alt, von uns genommen worden. Als Torso in die Öffentlichkeit getreten, wird das Werk immer Tarso bleiben. Zwar soll, einer Mitteilung in der Christlichen Welt zufolge, noch Einiges erscheinen, aber nicht Alles mehr, und wie wir fast wünschen möchten, nichts, das nicht Weiß selber noch als druckreif erklärt hat. Denn er war ein Künstler, seine vornehmste Gabe, die sich auch hier aufs Feinste offenbart, war die nachzuempfinden und sich in eine Individualität zu versenken. Man muß nur einmal die Art neben einanderstellen, wie Deißmann und wie Weiß einen Paulus zur Darstellung bringen: Deißmann effektvoll, drastisch, aber einseitig und alles übertrieben, Weiß schlicht, ohne ein anderes Kunstmittel als das feine Gefühl für das alles, was in Paulus an Vielseitigem, Mannigfaltigem kund wird. Man lese nur, wie fein der antithetische Stil des Paulus, sein Vorzug, aber auch seine Gefahr für die Sache, von Weiß erkannt ist. Überhaupt gehört, was über die Rhetorik des Apostels gesagt wird, wie zu den Lieblingsgegenständen, zu den Glanzleistungen des Verfassers. Und wenn man achtet, wie unvermerkt und wie fein Weiß die Übergänge von einem Abschnitt zum andern findet, dann erkennt man den Künstler, der an Intuition einen großen Vorzug vor vielen Fachgenossen voraus hat. Es mag mit dieser Gabe des Nachempfindens zusammenhängen, daß Weiß bei aller Schärfe der Kritik, die z. B die Korintherbriefe sehr entschlossen zerlegt, doch gern die mittlere Linie geht und z. B. die Subjektivität des Galaterbriefes da, wo er der Apostelgeschichte gegenübertritt, stark betont. Dies führt anderwärts, bei der Benutzung des Kolosser- und des 2. Thessalonicherbriefes zu Ansichten, die mir sehr schwach gestützt erscheinen, und es gäbe eine ganze Reihe von Punkten, wozu ich mir gern hier ein Wort erlaubte, wenn der Verfasser noch

lebte. Aber er ist von uns genommen, sein Werk, in dem er wiederholt durch ausdrückliches Abgehen von früher Vertretenem einen schönen Beweis von seiner Beweglichkeit giebt, wird bleiben, wie es ist. So nehme man es, wie es ist, ein letztes Werk, unfertig in der Ausführung, aber edel und reif im Inhalt, gelegentlich mit Abschweifungen vom eigentlichen Gegenstand (so S. 337 f), aus denen man mit Rührung inne wird, wie sehr es dem Verfasser darum ging, selber eine eigene persönliche Stellung zu den Fragen zu gewinnen, von denen sein Gegenstand erfüllt und bewegt ist. Es wird lange gehen, bis einer einen Paulus schreibt, der den von Joh. Weiß an Anschaulichkeit, Größe und innerer Wahrheit überbietet. *Ludwig Köhler*, Langnau-Zürich.

Adolf Keller, **Eine Philosophie des Lebens** (Henri Bergson). 8° 46 Seiten. Jena, Eugen Diederichs Verlag. Mk. —. 80.

Da das Leben im unmittelbaren Erlebnis verläuft, vermag es der Intellekt nicht so zu fassen, wie es ist. Überhaupt, wenn der Intellekt das Leben, die Bewegung, das Werden darstellen will, so werden seine Grenzen offenbar. Er ist, wie die Wissenschaft, keine selbständige, sondern eine praktische Tätigkeit. Sie zeigen, wie wir die Wirklichkeit unsern Zwecken dienstbar machen können. Die Intuition dagegen führt uns an das Wesen des Lebens heran, sie eröffnet uns eine neue, die eigentliche, wahre Erkenntnis; in der Intuition schauen wir das Absolute. Der große Fund Bergsons ist, daß er durch die Intuition als das Wesen des Lebens, ja der Wirklichkeit, die durée-créatrice, die schöpferische Dauer, das schöpferische Werden erkannte, das sich nicht durch das feste System der Begriffe, sondern nur durch die endlose Reihe der lebendigen Bilder wiedergeben läßt. Das Leben ist als schöpferische Dauer selbst das Ding an sich, das Absolute, das Weltprinzip. Ziel und Sinn des Geschehens ist höchste Lebenssteigerung. Von der durée-créatrice gelangt Bergson zu einem neuen Weltbilde. Die Zeit kann nur als lebendiges Werden erlebt werden. Die Materie ist nur da zu finden, wo die gewaltige Spannung des Lebensdranges erschlafft. Wenn es dem Leben gelang, dem Automatismus der Materie zu entrinnen, so dankt es dies vor allem dem feinsten organischen Gebilde, das es geschaffen hat, dem Gehirn. Indem durch das Gehirn jener kleine Teil unseres geistigen Lebens ausgedrückt wird, der es mit der obersten Schicht unserer motorischen und Denkgewohnheiten zu tun hat, der handelnd in die Wirklichkeit eingreifen kann, wird der Geist für seine höhern Fähigkeiten frei. Die Freiheit tritt hervor in jenen wenigen großen, schöpferischen Entscheidungen und Taten, die unserm Leben eine neue Richtung geben, in jenen Handlungen, in denen unsere tiefste Persönlichkeit steckt.

Bergson nimmt mit dieser Philosophie des Lebens in Frankreich eine bedeutende Stellung ein. Auch das Ausland schätzt ihn hoch. Deutschland steht ihm im allgemeinen eher kritisch gegenüber. Keller wägt das für und wider sorgfältig ab. Er kommt zu dem Ergebnis, daß für jeden Fortschritt im geistigen Leben ein Rückgang auf den Grund des Wirklichen nötig ist. Freilich, daß die Intuition das Absolute aufweise, müssen wir bestreiten. Denn auch das Tiefste, das der Mensch zu schauen vermag, ist immer Menschliches, nicht von diesem Losgelöstes. *H. Wirz*, Pfr., Goldach.

Missionsdirektor *P. O. Hennig*, **Afrikanische Kolonial- und Eingebornen-Politik.** Separatabdruck aus dem „Evangel. Missionsmagazin“ 1910. 31 S. Basler Missionsbuchhandlung 1910. 35 Cts.

Eine würdige und ruhige, aber — verdient — scharfe Abfertigung der „Deutschen Kolonialwirtschaft“ von P. Rohrbach. Es ist ja wirklich kaum zu begreifen, wie ein ehemaliger evangelischer Theologe, der sich immer noch Lic. schreibt, so wenig Verständnis nicht nur für die Missionsaufgabe, sondern überhaupt für das Wesen evangelischen Christentums haben kann. Rohrbach ist es eben gegangen wie schon einem noch größern deutschen Theologen vor ihm, daß er auch, wie Pfarrer J. Probst einmal von diesem sagte, Reich Gottes und Deutsches Reich verwechselt. Er ist ganz von politisch-imperialistischen Tendenzen absorbiert und will die Mission nur noch als Helfershelfer der Machtaspirationen und der wirtschaftlichen Interessen des Kolonialreiches gebrauchen. Nicht zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes soll die Mission diese Neger berufen, ihre Gewissen weckend und sie zu sittlichen Persönlichkeiten erziehend, sondern ihnen „Disziplin, Autorität, Subordination“ beibringend, sie zu einer modernen Art von Sklaven der Kulturvölker machen, weshalb Rohrbach auch der katholischen Mission den Vorzug giebt. Es steht hier eben Standpunkt gegen Standpunkt, evangelisch-christlicher und weltlich-machtpolitischer. Was Rohrbach von der Mission fordert, nennt der Verfasser mit Recht „Verrat an der Treue gegen ihr eigenes christliches Bewußtsein“. *J. Wirz.*

Prof. *G. Anrich,* **Martin Bucer.** Auf Veranlassung des Komitees für Errichtung des Bucer-Denkmals in Straßburg. Kl. 4°. VII 147 S. Trübner, Straßburg 1914. Mk. 2.75.

Kein schwer gerüstetes Werk, sondern ein lebendiges, übrigens von Ph. Kamm gut illustriertes Lebensbild, welches bei den Gebildeten das Interesse für den Straßburger Reformator wecken soll. Es zeigt gleichwohl deutlich Quellenbeherrschung und selbständiges Urteil und geht über Baums Zusammenstellung mit Capito in den Vätern der reformierten Kirche (1860) und Rathgebers Straßburg im 16. Jahrhundert (1871) weit hinaus, das ganze Material verwertend, welches bis zur 400-jährigen Geburtsfeier Bucers 1891 und seither zutage trat und zum Teil verarbeitet wurde. Möge der Vielverkannte auferstehen in der Kenntnis und im Verständnis der Nachwelt! *A. W.*

Pfr. *W. Merz,* **Reformierte Kirche in Baden 1714—1914.** Baden 1914. 4° 55 S.

Wer die Nöte der evangelischen Gemeinden „im Landfrieden“ kennt, erwartet eine interessante Bilderreihe. Wo einst die Disputation zusammentrat, welche die Reformation austilgen sollte, durfte bis zum Toggenburgerkrieg kein reformierter Gottesdienst gehalten werden, nicht einmal wenn ein Zürcher oder Berner Landvogt in Baden war! Wirklich schildert Merz in lauter Episoden den Ablauf der kritischen Zeiten und das Heranwachsen zu einer der größten aargauischen Kirchgemeinden. 13 Seiten Beilagen geben die wichtigsten statistischen und urkundlichen Materialien. Gute Illustration tut ein Übriges, das Heft wertvoll und eindrucksvoll zu machen. *A. W.*

Max Ettlinger, **Philosophische Fragen der Gegenwart.** Gesammelte Aufsätze. Gr. 8° 303 S. Jos. Kösel'sche Buchhandlung, Kempten und München 1911. Mk. 5.—.

Die Aufsätze psychologischen, biologischen und ästhetischen Inhalts erschienen ursprünglich im „Hochland“. Sie zeichnen sich durch klare Gliederung und ansprechende Form aus. Ist man aber einmal durch einzelne krasse Unrichtigkeiten — so wird auf S. 59 das Gehirngewicht des erwachsenen Orang-Utang auf 80 Gr. angegeben, während es tatsächlich mindestens das fünffache beträgt — stutzig geworden, so erkennt man bei genauerem Zusehen bald, daß hier eine konfessionell verfärbte Wissenschaft vorgetragen wird, die z. B. von der Experimentalpsychologie verlangt, daß sie sich in den Rahmen aristotelisch-scholastischer Philosophie einzupassen habe (S. 14). Als ein treffliches Beispiel dafür, wie man es auf ultramontaner Seite versteht, Probleme und Persönlich-

keiten gerade so zu beleuchten, wie sie von Rom aus gesehen werden wollen, ist das Buch Interessenten zu empfehlen. Dr. *K.*

Unter dem Imprimatur des Generalvikars von München und einer Widmung in Ehrfurcht und Dankbarkeit an den Regensburger Bischof giebt Dr. *A. Wurm* bei der Kunstanstalt Jos. Müller in München eine Sammlung **„Kunst und Leben"** heraus, deren 1. Band betitelt ist: **Vom innerlichen Christentum.** 60 Bilder in gutem Cliché- (scheinbar Licht-) Druck werden von 59 S. gut geschriebenem Text begleitet. Wurm will religiös wirken und von da aus seine Auswahl von Bildern nachempfinden lehren. Dabei herrscht die mittelalterliche Auffassung der Frömmigkeit natürlich vor und fließt mancher Seufzer über den Verlust des heutigen Emfindens an mystischer Tiefe ein, was aber nicht hindert, daß gerade die religiösen Nöte unsrer Zeit oft recht gute Darstellung finden. „Der trostloseste Heilandsschmerz muß nicht, wie das so oft geschah, durch rein äußerliche Dinge wie die Steigerung der Roheit der Peiniger oder der Wunden des Heilands dargestellt werden, sondern muß in sich tief und wahr sein." Dürer steht neben den großen Italienern (ohne Raffael), Rembrandt neben Uhde; die einfärbige Reproduktion bedingt, daß die großen Zeichner wie Fiesole, Donatello, H. Thoma etc. die Koloristen überwiegen, z. T. sogar ausschließen. — Die Absicht des Verfassers wird in kräftiger und würdiger Wirkung erreicht, das konfessionelle tritt dabei bestimmend, doch nicht abstoßend einseitig hervor. *A. W.*

Darf die Religion Privatsache bleiben? 4 Vorträge von *Veit, E. Förster, Schustet, Bornemann.* Diesterweg, Frankfurt 1909. 111 S. Mk. 1.60.

Die gegenwärtigen Ereignisse mit dem weit über Erwarten in Deutschland zutage getretenen religiösen Gehalt der Volksstimmung bildet eine weltgeschichtliche Illustration zu den sorgfältigen und entschiedenen Ausführungen.

O. Werner, **Die Religion Privatsache?** Ein Zusammenstoß der Kirche (!) mit der Sozialdemokratie. Arnoldi, Leipzig 1913. 36 S. 60 Pfg.

Eine Zeitungs-Aussprache, von einer Warnung der Konfirmanden vor der Sozialdemokratie ausgehend, die üblichen Mißverständnisse und Unfreundlichkeiten enthaltend, auf grundsätzliche Forderung hinauslaufend: der Atheismus ist, weil innerlich unsinnig, Privatsache. Werner ist Mitglied der Kantgesellschaft. *A. W.*

Dr. *G. Rothstein*, **Leitfaden zum Unterricht im N. T.** Weißenhan, Halle, 1911. 100 S. Mk. 1.—

Steht wie die früher angezeigten „Unterricht im AT" etc. weit über den meisten Lehrbüchern, sowohl was gründliche Stoffbeherrschung als praktische, auch wissenschaftliche und unbefangene Darstellung betrifft. Die Benützung zur Präparation für Unterricht und Kinderlehre liefert ein vortreffliches Ergebnis. *A. W.*

H. Josephson, **Vater unser Predigten.** Gebauer, Halle 1912. 82 S. M. 2. 40.

P. Blau, **Lebensziele.** Ein Wegweiser zu kraftvollem Werden. Rauhes Haus. 100 S. 1 M.

D. *J. Hesekiel*, Gen.-Sup., **Biblische Fingerzeige für die Sorge um die eigne Seele.** Rauhes Haus. 128 S. M. 1. 80.

R. Stade, **Das Problem unsrer Fürsorge-Erziehung.** Funke, Stuttgart 1913 71 S. M 3. 20.

Vikar *Schmeck*, **Literatur des ev. und kath. Kirchenliedes 1912.** Schwann, Düsseldorf 1913. 156 S. M. 2. 50.

Bornemann, **Frankfurt a. M. eine Universität ohne theolog. Fakultät?** Töpelmann, Gießen 1913. 32 S. 30 Pfg.